Revue

de

l'Université d'Ottawa

Revue

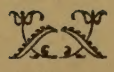
de

l'Université d'Ottawa

Section spéciale

Volume vingt-deuxième

1952



L'Université d'Ottawa
Canada

L'oeuvre missionnaire, jugement de Dieu

I. — LA « METANOIA » ET LE KÉRYGME.

Le kérygme est cette première prédication de l'Évangile du salut qui veut entraîner les auditeurs à la foi. Mais ceci suppose un changement moral et nous ne pouvons connaître le mécanisme du kérygme ni comprendre parfaitement l'œuvre missionnaire sans étudier au concret la transformation que requiert et qu'opère la religion nouvelle. Nous rencontrons ici une notion bien connue du Nouveau Testament et déjà présente, parfois sous d'autres noms, dans l'Ancien: la *metanoia* [1], mot qui exprime beaucoup plus que notre mot français: pénitence, car il signifie à la fois arrachement de ce qui est mal et adhésion à Dieu, conversion si l'on veut, mais avec le mouvement préliminaire de l'a-ver-sion [2]. Les prophètes [3], Jonas en particulier [4], ont affirmé la nécessité de cette *metanoia.* Jean-Baptiste y insiste à l'aube du Nouveau Testament [5], et Notre-Seigneur y revient dans les mêmes termes, à l'inauguration de l'Évangile [6]. Se convertir

[1] A l'occasion de l'étude du mot *metanoia* (Kittel, *Theol., Wörter* t. IV, p. 972-1004), J. Behm retrouve une des lignes majeures de tout l'ouvrage: l'indépendance du concept néotestamentaire autant à l'égard de la notion grecque que du judaïsme de ce temps. Par contre, le vocable se trouve en continuité directe avec la notion, si fréquente chez les prophètes, de retour à Dieu (Is. 9, 12; Amos 4, 6; Osée 7, 10; Jer. 3, 1 . . .), corrélatif du retour de Dieu (Mal. 3, 7 . . .). Ce vocable grec qu'on a tort de traduire par le mot pénitence, est caractéristique de la prédication du Baptiste et de Jésus, (*ibid.*, p. 995-998), et des premiers Apôtres (p. 999s). S'il n'apparaît que rarement chez saint Paul et jamais dans l'Evangile de Jean, c'est que le concept qu'il porte se trouve inclus dans la notion de foi (p. 1000, 21 s, 35 s). On a déjà relevé que cet article avait une saveur protestante en accusant trop la passivité de l'acte humain de conversion, qui doit être libre et actif pour rester humain (voir S. Lyonnet, dans *Biblica,* 26 [1945], p. 221).

[2] On trouve ce double aspect dans la conception juive de la pénitence aux temps du Christ (voir J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* . . . , tome II, p. 98-104; Id., *L'Epître aux Hébreux,* p. 506).

[3] Jer. 8, 6; 31, 19; 51, 45; voir Act. 2, 40, et 2 Cor. 6, 17-18, etc.

[4] Jonas 3, 8; voir Lc. 11, 32. Il est souvent question du repentir de Dieu: Jonas 3, 10; 4, 2; Jer. 4, 28; 18, 8.10; 31, 19.

[5] Mt. 3, 2.8.11; Mc. 1, 4; Lc. 3, 3; voir Act. 13, 24; 19, 4.

[6] Mc. 1, 15. L'expression est ici introduite par le mot technique pour désigner le kérygme.

et croire à la bonne nouvelle sont deux réalités corespondantes, les deux faces d'un même engagement. Plus tard les disciples s'en vont deux à deux, *prêchant* la *metanoia*[7]. La *metanoia* est donc elle-même objet du kérygme, fait partie intégrante de son contenu. Jean-Baptiste, selon Lc. (3, 3), prêche le moyen concret de se convertir, le baptême de conversion.

Dans les kérygmes des Actes, qui sont le point d'application particulier de notre recherche, nous ne pouvons pas ne pas rencontrer cet élément de disposition à la foi. A la question angoissée qui suit le premier discours missionnaire, Pierre répond qu'il faut se convertir (2, 38). Il est notable qu'il n'a pas parlé d'abord de pénitence, mais qu'il a exalté le Christ mort et ressuscité, et son discours direct et cinglant a eu l'effet de leur percer le cœur (2, 37). L'élément positif de l'économie nouvelle une fois mis en avant, a exigé par contre-coup le changement de vie. La foi a précédé et engendré la transformation morale: il est aussi important d'éveiller la foi que de réclamer le changement de mœurs.

Le deuxième kérygme contient aussi — après la mention de la passion de Jésus, cette fois encore — l'annonce de la nécessaire *metanoia*[8]. La notion est ici comme déployée en ses deux éléments: le repentir, part négative concernant le passé; la conversion, partie positive regardant vers l'avenir et vers Dieu. Faut-il penser que le repentir doit porter seulement sur le crime d'avoir tué Jésus ? Il ne semble pas, car il s'agit d'une rédemption beaucoup plus radicale et générale[9], il faut obtenir de Dieu le pardon des péchés que ne pourrait octroyer la Loi mosaïque (13, 38). Les bénédictions apportées par le Serviteur de Yahweh consistent en ce que chacun se détourne de ses péchés (3, 26).

Que chaque kérygme ne fasse pas mention de la *metanoia*, cela s'explique aisément par le fait que beaucoup de ces discours sont occasionnels et incomplets, simples réponses à un interrogatoire juri-

[7] Mc. 6, 12: mot à mot, « qu'ils fassent pénitence ».

[8] 3, 19. Ici le verbe est doublé d'un autre: *épistréphein*. Ce dernier vocable, qui explicite le retournement vers Dieu, se rencontre souvent avec le même sens qu'ici dans l'Ancien Testament, par exemple: Is. 6, 10; 9, 12; 19, 22, etc. On trouve une définition complète de la *metanoia* dans CANISIUS, *Lib. I De Corruptelis Verbi Dei*, c. XI, p. 144.

[9] Voir Act. 2, 40.

dique, exposés de l'histoire juive, explication d'un texte (Philippe) ou discours interrompus. La notion se trouve pourtant indiquée dans plusieurs expressions donnant en raccourci les éléments essentiels du kérygme. Paul résume son apostolat kérygmatique en disant qu'il est passé « attestant à tous, Juifs et Grecs, le retour à Dieu et la foi » (20, 21). C'est une description complète du kérygme: *metanoia* vers Dieu, c'est-à-dire effort d'arrachement du mal et orientation vers *(eis)* Dieu [10], et d'autre part foi en Notre-Seigneur Jésus, les deux aspects se complétant et s'appelant l'un l'autrre.

Dans le kérygme prononcé devant Agrippa, Paul revient plus au long sur cette part de la *metanoia* dans l'office du héraut. Il met dans la bouche du Seigneur les mots suivants: « Je te délivrerai des peuples et des nations vers qui je t'envoie, pour leur ouvrir les yeux, les convertir des ténèbres à la lumière, de l'empire de Satan à Dieu, et qu'ainsi, par la foi en moi, ils reçoivent le pardon de leurs péchés avec leur part [d'héritage] parmi les sanctifiés » (26, 17-18). Et l'Apôtre continue: « A Damas . . . j'ai prêché la pénitence et la conversion à Dieu par la pratique de dignes œuvres de pénitence [11] » (26, 20).

Paul avait ailleurs fait allusion à la volonté essentielle et déterminée de Dieu que tous fassent pénitence (17, 31) et Pierre rappelait que pour recevoir l'Esprit, il fallait avoir le cœur droit devant Dieu et se repentir de ses mauvaises actions (8, 22). La *metanoia* est donc la face négative et préliminaire du kérygme et la porte nécessaire pour accéder au salut. Si, dans certains cas (Corneille), cet élément n'apparaît pas explicitement, c'est qu'on avait affaire à des âmes spécialement purifiées et prêtes à accueillir Dieu. On devine pourquoi les fidèles apprenant le résultat du kérygme glorifient Dieu

10 Cette curieuse expression, unique dans le Nouveau Testament, est significative dans son raccourci. La repentance s'adresse avant tout à Dieu, non seulement (Jacquier) parce que Dieu est spécialement offensé par le péché (Ps. 51, 4), mais surtout parce qu'on s'arrache au péché pour aller (*eis* et l'accusatif) à Dieu, pour revenir à Dieu. La citation qu'Irénée donne du discours à l'Aréopage présente la version suivante: « . . . pœniteri *in ipsus* », qu'aucun manuscrit ne semble appuyer (*Adv. Hær.*, III, XII, 9: *P.G.*, 7, 903).

11 On peut rapprocher des consignes de Jean-Baptiste (Lc. 3, 8). Ce qui irritait surtout les Juifs, c'était la part attribuée au Christ-Jésus dans la rédemption et le retour à Dieu (voir Act. 26, 22-23).

en disant: Dieu a donc accordé aussi la pénitence aux Gentils, afin qu'ils aient la vie [12] (11, 18).

Encore faut-il ajouter que l'idée de *metanoia* se trouve souvent enveloppée et comme implicite dans la mention soit du péché, soit du salut. Or aucun kérygme, tant soit peu développé, n'échappe à la règle suivante, à savoir qu'il y est toujours fait allusion plus ou moins directement au péché dont il faut se dégager ou au salut qu'il faut demander et obtenir [13]. Ce n'est que dans les kérygmes, pour ainsi dire, que l'on rencontre la mention de péché, de salut et de sauveur au sens moral [14]. Le kérygme est puissance de salut (Rom. 1, 16). Adhérer à Dieu, c'est d'abord se tourner résolument vers lui, et s'arracher à tout ce qui nous éloigne de lui (24, 25).

II. — LE JUGEMENT ET LES MENACES DE DIEU.

La purification, avec la foi, est donc condition de salut. Mais de quel salut s'agit-il ? « Sauvez-vous de cette génération perverse », clame Pierre au jour de la Pentecôte [15] (2, 40). Consigne pressante qui nous rappelle d'autres recommandations des prophètes et aussi du Seigneur dans l'Évangile [16]. Une menace paraît suspendue sur la tête des auditeurs, grave, imminente. Est-il possible d'en préciser la nature, pour éclairer d'autant l'objet du kérygme ?

En réalité, il y trois plans de menace dans le kérygme des Actes, et comme dans toute prophétie ou eschatologie, ces trois plans s'en-

12 En cette courte phrase, on a la double finalité du kérygme: la conversion et la vie de l'homme, et en fin de compte, la gloire de Dieu. En cet événement de la conversion de Corneille, d'importance capitale, il est question de *metanoia* alors que le texte du kérygme parle seulement d'épanouissement de la vie et de la foi, c'est donc qu'il faut donner au mot une extension assez large. Clément de Rome (VIII, 3) appelle les prophètes « liturges de la grâce divine », et montre le rôle bienfaisant de la pénitence (VIII, 1.5).

13 Toutes les fois que le mot péché est employé dans les Actes, c'est dans un kérygme (Act. 2, 38; 3, 19; 13, 38; 22, 16, etc.).

14 Le mot sauveur est uniquement employé dans des kérygmes (Act. 5, 31; 13, 23) et de même, le mot salut (4, 12; 7, 25). Le mot sauver est utilisé dans un kérygme (2, 21.40) ou à son occasion (2, 47; 14, 9) sauf dans 15, 1 (voir aussi 28, 28).

15 « Salvamini, salvate animas vestras, separando vos per fidem et baptismum a generatione prava ista, a pravis vestris coætaneis incredulis » (Camerlynck et Vander Heeren, *in h. l.*). Le sens est prégnant, il s'agit de se sauver en se séparant de cette génération. Sur ce mot, voir Patrizzi, *Comment.*, p. 68-71. Voir Jer. 51, 45; 2 Cor. 6, 17-18.

16 Voir par exemple: Jer. 48, 6; 49, 30; 51, 6, et dans l'Evangile, Mt. 24, 16. Le Christ avait parlé à plusieurs reprises de génération mauvaise et adultère: Mt. 12, 39; 16, 4. Voir Deut. 22, 5; Is. 1, 4.

chevêtrent et interfèrent entre eux. Une première menace est collective, mais plutôt d'ordre national. Elle atteint les Juifs en tant que tels. C'est la destinée de la nation qui est en jeu. Compromise par des années d'infidélité et une résistance tenace aux désirs de Dieu, elle risque de sombrer définitivement à l'occasion de la dernière option que Dieu lui propose par la venue du Messie. Déjà celui-ci, dans la parabole des vignerons et d'autres déclarations non moins transparentes [17], a prédit le sort lamentable de l'Israël de la chair, s'il continue à fermer les yeux à la lumière. Tragique hypothèque qui pèse sur le peuple de Dieu et dramatique enjeu d'une attitude collective. Se sauver d'une génération perverse, cela veut dire tout d'abord: Israël est en train de mettre le comble à ses crimes, il glisse de plus en plus vers la réprobation, sauvez-vous de ce navire en perdition.

Cependant l'éloignement et l'aveuglement d'Israël se consomme. Après avoir résisté au langage de la Passion, il reste sourd à la voix de la Résurrection et des témoignages et prodiges qui la prolongent et l'authentiquent. L'évidence n'ouvre pas les yeux aux chefs du peuple (4, 16) et ceux-ci intensifient et redoublent plutôt leur persécution. Dieu par l'exaltation de Jésus avait offert à Israël le repentir et la rémission des péchés (5, 31): c'est en vain. On pressent de plus en plus la déréliction finale des Juifs, à laquelle échapperont seuls les chrétiens.

On suit cette histoire tragique à travers les kérygmes successifs. La crise en effet s'est précipitée avec l'arrestation et le discours d'Étienne. Sa condamnation, si semblable à celle de Jésus, rappelle et consomme tous les crimes antérieurs des Juifs (7, 52). Décidément le salut ne viendra pas par la Loi (13, 38; 15, 11), quoi qu'en pensent certains judaïsants (15, 1). Le processus, le cérémonial, pourrait-on dire, de la substitution, s'opère inexorablement, scandé par les apostrophes à la fois rudes et désespérées de Paul, qui voudrait se faire anathème pour ses frères et restera toujours, selon une expression

[17] Par exemple: « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place . . . et les fils du Royaume . . . » (Mt. 8, 11-12). Sur l'incrédulité des Juifs dans les *Actes des Apôtres*, voir A. Charue, *L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929, p. 267-280. Dans Cerfaux, *Théologie de l'Eglise . . .*, 1re éd., on aurait de précieuses notations: le Reste, p. 41, n.; les convertis sont ce petit reste, p. 42 et n.; la convocation des Gentils, p. 144-149.

pittoresque, « un Pharisien retourné ». Les juifs accomplissent sur eux-mêmes les menaces des prophètes et s'en vont à leur perte (13, 41.46; 28, 28). Ainsi l'échec final de Rome auprès de la masse des Juifs est préparé par une série de résistances de leur part tout au long des missions de Paul [18].

La séparation d'avec les Juifs fut considérée, dès le début, comme une condition de salut (2, 40.47). Faut-il pour autant avec R. Lestringant [19] établir une telle opposition entre les discours de Pierre d'une part, ceux d'Étienne et de Paul d'autre part, jusqu'à déceler deux tendances quasi inconciliables du christianisme primitif ? Sans nier les différences de mentalité et d'esprit, ni la part de nouveauté que représente l'intervention d'Étienne, on peut reconnaître dans le tout une évolution relativement naturelle et sans solution de continuité. Pierre, déjà alerté par les menaces et prophéties de son Maître, y faisait écho dès son premier discours (2, 40), en même temps qu'il marquait l'universalisme absolu de l'appel de Dieu (2, 39). Bientôt l'opposition officielle de la nation en la personne de ses chefs, bientôt sa propre arrestation à l'instigation du peuple et de ses meneurs, devaient lui faire perdre l'espoir de voir l'ensemble des Juifs répondre aux desseins de Dieu. C'est sans drame intérieur, quoique avec étonnement, qu'il voit Dieu ouvrir aux païens les portes de la foi (10 et 11). Les croyants, délivrés de la menace divine sur le peuple rebelle, goûtaient la joie d'assister ainsi au mystère du salut des nations [20].

[18] Voir Act. 13, 44-48; 18, 6; 22, 18; 28, 25-28. On a cru remarquer que Paul n'allait précisément que dans les cités possédant une synagogue juive (voir CHARUE, *op. cit.*, p. 272 et n. 4). En particulier, Paul se serait arrêté à Thessalonique, centre de propagande juive, dédaignant par ailleurs, Amphipolis et Apollonie, dépourvues de synagogue (voir A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 651).

[19] « L'analyse des discours de Pierre et de celui d'Etienne révèle deux messages qui sont exclusifs l'un de l'autre » (R. LESTRINGANT, *Essai sur l'Unité de la Révélation biblique*, Paris 1942, p. 79). Sur la continuité de l'Eglise avec Israël, voir CERFAUX, *op. cit.*, p. 6, 15, 40 s, 95-97, 115-117, 120, 125, 151.

[20] Cette dernière expression est, entre autres, de saint Thomas: « . . . prædicantibus Apostolis, mysterium salutis gentium implebatur » (*De Veritate*, q. XIV, art. 11). A son sujet, Eusèbe parle de la merveille et du paradoxe du salut (*Eclog. prophet.*, lib. IV, c. XIX: *P.G.*, 22, 1224 — immédiatement avant ce passage, la traduction latine de Migne a omis une phrase entière du grec).

Sur la part exacte d'Etienne et des missionnaires hellénisants dans le développement du christianisme, voir l'étude précise de T. ZAPELENA dans *Ecclesia Christi*, Rome 1940, p. 48-65.

La deuxième menace, à la vérité peu explicite dans les kérygmes des Actes, est universelle et concerne tous les hommes: c'est la menace du jugement final de Dieu. C'est l'aspect collectif et général de l'eschatologie. Pierre, dans son deuxième kérygme, fait allusion à la restauration universelle et aux temps de rafraîchissement. Entend-il par là, dans une perspective proprement judaïque, le temps messianique sous son aspect de triomphe et de félicité, comme l'avait décrit la suite des prophètes, ou déjà le début de l'immuable récompense après les luttes d'ici-bas ? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Patrizzi [21] dissocie les temps de rafraîchissement inaugurés par le Christ et la restauration universelle, consommation finale des temps révolus. On sait en tout cas que la notion d'eschatologie est vaste, et s'attache aussi bien à la vie de foi du chrétien sur terre et à l'histoire temporelle de l'Église, qu'à leur couronnement dans la Jérusalem du ciel. Pierre parle des derniers temps (2, 17), et les allusions claires au jugement ne manquent pas dans les kérygmes [22].

Si l'on distingue les divers plans mêlés ici comme dans le discours eschatologique des Évangiles, il faudra dire que le jugement qui menace l'univers dans son ensemble atteint pratiquement l'individu durant sa vie, c'est pourquoi il faut se purifier (3, 19) et se préparer. Sans cesse la colère de Dieu vient vers nous [23]. Dans Saint Paul, la notion de salut est marquée d'un caractère eschatologique: sur terre il ne fait que commencer. S'il n'est pas seulement promesse, comme dans l'Ancien Testament pris formellement, il n'est pas non plus accomplissement ni sécurité parfaite sur terre [24]. Nous en venons ainsi au troisième aspect de menace, l'aspect individuel

[21] *In h.l.*, p. 25.

[22] Act. 10, 42; 17, 31. Faut-il, dans ce dernier passage, donner au mot justice un sens proprement néotestamentaire et lui attribuer plutôt le sens de miséricorde que celui de sévérité ? On pourrait le croire après l'examen des textes parallèles; par exemple: Ps. 96, 13 (justice et fidélité), Ps. 9, 9 (droiture), Ps. 98, 9 (équité). Pourtant, comme il est question de repentir (17, 30) et de sa nécessité universelle, trait général du kérygme, il faut conclure que l'intervention de Dieu contient un jugement rigoureux, après le délai de la miséricorde. Paul veut ébranler la sécurité trompeuse des âmes superficielles d'Athènes et leur montrer qu'en définitive « on ne se moque pas de Dieu » (Gal. 6, 7).

[23] Voir 1 Thess. 1, 9-10, et le commentaire de Prat, *La Théologie de saint Paul*, 7e éd., Paris 1920, t. I, p. 62 et n.

[24] Voir Rom. 8, 24: « spe salvi . . . » En espérance seulement, accentuera saint Augustin. Voir le commentaire de Lagrange, *in h. l.*, p. 211, 258 à propos de Rom. 10, 10, de même p. 18 et Huby, *Commentaire de Rom.*, p. 59.

dont nous délivre le kérygme par la foi. C'est le plus important et le seul immédiatement pratique pour l'âme chrétienne. Le jugement personnel de Dieu, sur l'âme, actue et concrétise pour elle le jugement universel et général [25].

La menace du jugement universel se résout donc en menace et jugement personnel et individuel. Cette idée de jugement menaçant court à travers le livre des Actes et affleure çà et là. Elle lui donne cet aspect tragique et à la prédication, ce caractère pressant et grave qui harcèle les véritables hérauts du Christ. Que faut-il faire pour être sauvé ? Telle est la question qui depuis les temps de Jean-Baptiste (Lc. 3, 10), à travers l'Évangile (Lc. 10, 25; 18, 18), retentit au jour de la Pentecôte (2, 37) et dans la bouche du persécuteur dompté (22, 10). Les paroles de salut, c'est ce que demande Corneille (10, 33; voir 11, 34), ainsi que le geôlier de Philippe, tout saisi de frayeur religieuse (16, 30). Le salut, c'est la grande vérité et réalité apporté par le kérygme et l'on caractérise les croyants du premier jour par l'expression: ceux qui étaient en train de se sauver [26].

Il est sans cesse question de salut dans le kérygme, soit directement [27], soit figurativement (7, 25). S'il est dit du boîteux de Lystres qu'il avait assez de foi pour être sauvé [28], c'est autant par allusion à la guérison spirituelle qu'à la libération de son infirmité corporelle. Être sauvé, constitue donc, d'après les Actes, la requête radicale des hommes et la parole, qui est salut [29], répond à ce désir foncier de l'homme. Comme nous le savons par les documents de

25 Saint Paul voulait qu'on prêchât cet aspect eschatologique (Tite 2, 15), qui est une constante chrétienne (voir E. Mounier, dans *Esprit*, janv. 1947, p. 7).

26 Act. 2, 47. La formule marque bien l'aspect progressif et eschatologique du salut. Il ne suffit pas d'être baptisé (2, 38) et d'avoir la foi (2, 39) pour être sauvé, on n'est alors que sur la voie du salut, le salut final est encore à venir. « Les bienfaits de Dieu si nombreux pourraient nous condamner » (1 Clem. Rom., 21, 1). « Quel monde recevra un déserteur de Dieu ? » (*Ibid.*, 28, 2).

27 Act. 2, 21; 4, 9.12; 13, 23.26.47; 16, 31; 15, 11; 28, 28.

28 Act. 14, 9. Certains auteurs (voir E. Jacquier, *in h. l.*) pensent qu'il faut voir dans ce mot un sens compréhensif dépassant la guérison pour atteindre le salut moral. Cette foi souvent exigée dans l'Evangile pour la guérison des malades (Mt. 9, 28; Mc. 9, 23) correspond sur le plan passif à ce qu'est la foi des miracles sur le plan actif (voir Mt. 17, 20; 1 Cor. 12, 8-9). Saint Cyrille de Jérusalem (*Cat.*, 5, 11: *P.G.*, 33, 520) déclare que celle-ci est non seulement « dogmatica, verùm étiam super humanas vires effectiva » et saint Jean Chrysostome (*Homil. XXIX, in I Cor. XII*: *P.G.*, 61, 245) l'appelle « fides signorum et mater signorum ». Sur les rapports entre la foi et les miracles, voir *Sum. Theol.*, 2ª 2ᵉ, q. 178, a. 1 et 2, et les lieux correspondants, en particulier *De Pot.*, q. 6, a. 3 et 9.

29 Ephes. 1, 13, la parole de vérité, l'évangile de votre salut. Act. 13, 26.

l'histoire [30], les âmes de ce temps étaient travaillées par le désir du salut et demandaient avec une ferveur fiévreuse sinon frénétique, aux initiations des religions orientales [31], la libération. Délivrance de la fatalité, aspiration à l'immortalité bienheureuse, désir de pureté, crainte du jugement d'en-haut, il y a de tout cela dans la recherche du salut. Le kérygme chrétien vient accomplir les vœux de l'homme de ce temps fatigué de ses dieux impuissants ou mornes, implacables ou répugnants. Il sait exciter ces sentiments et leur faire porter des fruits, en parlant de la colère qui vient et du jugement [32] surtout, où Paul se trouve en face d'un de ces Romains à la fois désireux de se dégager du vice et emprisonnés dans ses rets [33].

Si la parole est nécessaire et doit venir frapper les oreilles sensiblement, c'est qu'en effet la puissance des ténèbres (26, 18), règne sur la terre [34]. D'après le livre des Actes, les hommes, qu'ils soient Juifs ou Grecs, ne sont pas seulement des ignorants, ce sont des enténébrés, sinon des « aveuglés » (28, 26-28). C'est à la lumière des premiers chapitres de l'Épître aux Romains qu'il faut relire les discours de Paul à Lystres ou Athènes, comme à la lumière des menaces prophétiques parfois si vives qu'il faut peser les termes qu'Étienne ou Paul adressent aux Juifs incrédules et rebelles. Il s'agit de laisser là ces idoles et toutes ces vanités [35], de quitter les voies tortueuses où Dieu a laissé les nations s'enfoncer [36], oublié lui-même malgré sa bienfaisance sans répit [37]. Pour comprendre le discours aux Athéniens, il faut méditer ce que Luc nous dit de l'état d'esprit de Paul alors: « Il se sentait l'âme remplie d'amertume à la vue d'une ville encombrée d'idoles » (17, 16), ces images de l'homme périssable,

30 Voir F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris.

31 Tel Apulée (2e s.) qui se vante (*Apol.*, LV, 8-9) de s'être initié en Grèce à un grand nombre de cultes.

32 Act. 10, 42; 17, 30; 24, 25.

33 Pierre menace aussi indirectement ses auditeurs d'être exterminés du milieu du peuple (Act. 3, 23).

34 Pour Cyrille de Jérusalem, le Christ est « cœcorum sensibilium sanator, et mentium illuminator, claudorum curator, et peccatorum dux ad pœnitentiam » (*Cat.*, X, 13: *P.G.*, 33, 678).

35 Act. 14, 15. Voir Rom. 1, 21: « Ils se sont abandonnés à la *vanité* de leurs pensées » — (seul emploi de ce verbe dans tout le Nouveau Testament,) — voir Act. 8, 20; Ephes. 4, 17-19. Dans ce dernier passage on dirait un portrait de Félix tel que nous l'a décrit l'histoire (voir Act. 24, 25).

36 Act. 14, 16. Ces voies sont décrites avec détail et dans un grand souffle de colère par saint Paul (Rom. 1, 18-32). Voir Cerfaux, *op. cit.*, p. 58.

37 Voir Act. 14, 17; Rom. 1, 20-21.

voire d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles[38] (Rom. 1, 23). On l'a traité de « pierrot » (17, 18) et on s'est moqué de lui. Sous le calme et la révérence apparente du ton de son discours, on peut deviner l'indignation qui gronde. La divinité ne ressemble point à de l'or ou de l'argent, dit-il[39]; « oubliant les siècles d'ignorance », cette déclaration blesse à vif l'orgueil des Athéniens. Ignorance[40], et dans la pensée de Paul, cela voulait dire vanité, erreur, que les siècles de Socrate, de Platon, d'Aristote, d'Épicure et de Zénon. « Eux qui se traguaient d'être sages, les voilà devenus fous » (Rom. 1, 22), ces idolâtres, sans intelligence, approuvant ceux qui commettent des turpitudes. Aussi il s'agit de se repentir sans tarder (17, 30), car le jugement vient (17, 31). On sent que Paul s'est échauffé au cours du développement et que son accent a pris quelque chose du ton indigné de l'*Épître aux Romains.* Sous son aspect de beauté plastique et de charme, Athènes lui apparaît comme le royaume de la puissance des ténèbres, comme la cité de la vanité, d'autant que ces hommes, sûrs de leur savoir, ne veulent pas, à l'encontre d'autres pécheurs, comme les Corinthiens ou les Éphésiens, se reconnaître tels.

Si les Juifs possèdent « la gloire, les alliances, la loi . . . » (Rom. 9, 4), ils n'en sont pas moins marqués eux aussi par la puissance des ténèbres. A travers les kérygmes des Actes, ils nous apparaissent comme endurcis et impénitents[41], indociles à la vérité[42], menacés en premier lieu de la tribulation et de l'angoisse[43]. Ce ne sont pas ceux qui écoutent la lecture de la Loi qui sont justes auprès de Dieu (Rom. 2, 13). Le réquisitoire de l'épître continue, traçant un véritable portrait du Juif ennemi de la foi chrétienne dans les Actes: retors et fourbe, méprisant la bonté de Dieu qui l'excite à la pénitence[44], injuste et trompeur[45], prêt à verser le sang[46], semant la

38 Rien n'empêche de penser que la lettre aux Romains fait en ce lieu allusion à ce qu'il avait vu dans ses voyages, et particulièrement à Athènes. Aux yeux d'un Juif, le sacrilège paraissait encore plus odieux qu'à un autre (voir Exode 20, 3-6).
39 Voir Ps. 115, 4; Is. 2, 20.
40 Voir Ephes. 4, 18: seul emploi du même mot dans les écrits de saint Paul.
41 Act. 7, 51. Voir Rom. 2, 5. Dans les deux passages, le mot principal a la même racine et un sens voisin.
42 Rom. 2, 8; Act. 14, 2; 19, 9.
43 Rom. 2, 9; voir 13, 41.46; 28, 26 s.
44 Rom. 2, 3; voir Act. 3, 26.
45 Rom. 2, 8; 3, 13; Act. 21, 28; 24, 6.
46 Rom. 3, 15; Act. 23, 12.

destruction et la ruine [47]. Tous ont péché, tous sont privés de la gloire de Dieu [48]. C'est que Dieu ne fait acception de personne [49].

Pour exciter la pénitence dans ces âmes enténébrées et assoupies (Rom. 2, 4), Dieu envoie son héraut crier aux oreilles. Non seulement il vient annoncer un jubilé, une année de grâce (voir Lc. 4, 19), mais il inaugure cette libération, il la crée en excitant la foi dans le seul Sauveur. Sa parole est une parole de salut (13, 26), il parle *pour que* les hommes soient sauvés [50]. C'est vraiment, suivant l'expression d'Eusèbe, le kérygme sauveur [51].

Cet aspect salutaire du kérygme entraîne l'aspect tragique de son acceptation ou de son refus. On comprend l'angoisse qui passe dans le ton de Pierre (2, 40), et de Paul (20, 26-27). Car le kérygme opère une division, il est un jugement [52]. Non seulement parce qu'il annonce le jugement final et qu'il en est le symbole, mais parce qu'il juge effectivement, il divise ceux qui s'orientent vers la vie éternelle (13, 48; 2, 47) de ceux qui s'en jugent et s'en font eux-mêmes indignes (13, 46). Les premiers se réjouissent et glorifient la parole du Seigneur (13, 48), et les autres grincent des dents (7, 54). On croit voir déjà un tableau opposant le ciel et l'enfer, tel que nous le décrivent l'Évangile [53] et l'Apocalypse [54]. Au centre, invisible mais présent, se tient le Roi, le Juge suprême (voir Rom. 2, 16).

III. — LA VENUE DE DIEU EN JUSTICE ET EN MISÉRICORDE.

L'aspect tragique du kérygme consiste en ceci qu'il est une nouvelle venue du Christ, un jugement de Dieu, une mise en demeure. C'est la question fondamentale au double sens du mot. Dieu met

47 Rom. 3, 16; Act. 14, 2.19.
48 Rom. 3, 23; Act. 7, 55.
49 Rom. 2, 11; Act. 10, 34.
50 1 Thess. 2, 16; voir 2 Thess. 2, 13-14; Hebr. 10, 38-39.
51 *Hist. Eccles.*, II, I, 13: *P.G.*, 20, 137. Voir Act. 11, 14. L'Evangile est ici appelé la Parole tout court, la Parole par excellence (voir act. 11, 19; 17, 11).
52 La Parole est aussi un jugement sur le plan collectif. Dieu et son Christ, renversent les peuples qui complotent contre leurs hérauts (Act. 24-30), mais Dieu juge la nation qui asservit ses serviteurs (7, 7) et il descend pour les délivrer (7, 34). Jésus est la seule pierre sur laquelle on peut construire (4, 11) et elle écrase ses ennemis (Lc. 20, 18). Sur la notion de jugement dans l'Ancien et le Nouveau Testament, voir les deux études du *Dictionnaire de la Bible, Supplément.*
53 Mt. 25, 23.30; Lc. 13, 28-29.
54 Apoc. 14, 3; 6, 15-17.

à l'épreuve. Il faut opter pour ou contre la lumière (28, 24). De même que la main de Dieu est sur les hérauts (11, 21) [55], elle est aussi sur les auditeurs. Elle les a saisis, elle les tient, elle ne les lâchera pas qu'ils n'aient répondu et de cette réponse dépend peut-être, en germe, leur destinée éternelle.

Les hérauts sentent bien dans quelle mesure ils sont l'occasion d'un choix grave (2 Cor. 2, 15), et quelle responsabilité ils commettent et confèrent à leurs auditeurs de fortune. Quand on les méprise, d'instinct ils profèrent les menaces et les imprécations divines rapportées par les prophètes (13, 41; 28, 26), et ils recourent de préférence, peut-on dire, au plus violentes, aux plus définitives, comme pour consacrer de l'irréparable. D'instinct ils font le geste symbolique enseigné par le Maître, secouer la poussière de leurs sandales (13, 51) pour qu'au Jugement, Sodome et Gomorrhe se lèvent contre les cités prévaricatrices. Dans cette moisson tragique, on a l'impression que l'Esprit qui les tient ne leur laisse pas de cesse qu'ils n'aient jeté leur message à travers le monde, durant le court instant de leur vie mortelle. L'Esprit les guide (20, 23), les arrête (16, 6.7), les pousse en avant (16, 10), se servant de leur langue comme d'un instrument [56]. Les heures sont trop précieuses et trop d'hommes sont à engranger ou à rejeter pour qu'on perde le temps sur des terrains neutres ou stériles. Paul ne s'attarde pas à Athènes, mais il passe et repasse aux lieux où souffle l'Esprit: il demeure trois ans à Éphèse ou dans la région (20, 31). « J'ai un peuple nombreux dans cette ville », lui confie le Seigneur à Corinthe (18, 9-10). Le peuple du Christ n'est point composé de chrétiens actuels, puisque la parole de Dieu aborde seulement à Corinthe, mais ce sont les futurs chrétiens [57].

Recueillir ainsi les brebis dispersées, réunir les enfants de Dieu répandus à travers le monde (Jn. 11, 52), telle est la tâche du héraut. Malheur à ceux qui refusent la parole coadunatrice: ils se jugent indignes de la vie éternelle (13, 46), se déclarent non prédestinés à

55 Voir Is. 8, 11.
56 *Sum. Theol.*, 2ª 2ᵉ, q. 177, a. 1 c.
57 Voir la parole du Christ: « *J'ai* d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail . . . » (Jn. 10, 6). Elles ne sont pas du bercail, mais font déjà partie des brebis du Christ.

la foi (13, 48), refusent de s'engager sur le chemin du salut (2, 47). Le héraut agit donc, peut-on dire, à la manière des produits chimiques, qui révèlent la nature intime d'un corps et sa composition, qui forcent à se déclarer, à se trahir pour ainsi parler. Si nous n'avions pas prêché, pourraient dire les Apôtres, vous n'auriez pas de péché.

Devant une telle prétention du héraut chrétien, Karl Barth s'indigne: « Que fais-tu, ô homme, de mettre la Parole de Dieu sur tes lèvres ? Comment en viens-tu à jouer ce rôle de médiateur entre le ciel et la terre ? Qui t'a autorisé à t'accorder cette place et à prétendre provoquer des expériences religieuses ? Que peut-il y avoir en tout ceci sinon une énorme présomption, un énorme titanisme [58] ? » Tout en sentant combien le dépasse la mission qui lui est confiée (14, 15) le héraut chrétien se rassure par la parole et la volonté de Dieu, et sur le fait que l'Église, en lui son ministre, continue mystérieusement et réellement le mystère de l'Incarnation.

En refusant la foi aux hérauts, c'est à Dieu que l'on refuse sa confiance. Qui vous méprise, me réprise (Lc. 10, 16). Car la parole, c'est Dieu, c'est le Verbe qui vient. Suivre les hérauts, c'est suivre le Seigneur (13, 43). Accueillir leur témoignage, c'est se fier au Seigneur (2, 21-22). Nous avons là en action cette mystique juridique dont parle T. Preiss [59], cette inclusion intime de l'envoyant dans l'envoyé, cette immanence d'ordre mystique dont nous avons peine à réaliser l'intense vérité. Ce que l'homme ne peut faire, fût-ce dans son ami le plus intime, cette présence en lui qu'il ne peut se permettre, Dieu le fait d'emblée par sa toute-puissance de Créateur, ce qui fait que le témoignage de l'homme devient le témoignage de Dieu et en revêt la valeur et l'autorité. Il n'est plus possible en un sens de tracer une ligne de démarcation entre l'un et l'autre. L'un inclut l'autre et l'exprime, il est l'autre en quelque sorte. D'où la gravité du jugement qu'il prononce par sa seule présence, d'où l'accent virtuellement éternel de la sentence proférée. Le Christ se tient avec son

[58] Karl Barth, *Parole de Dieu et Parole humaine*, Paris 1933, p. 595.

[59] Il voit dans Mc. 9, 41; Mt. 10, 10-42 et 25, 31 s, l'application « d'une mystique juridique plus vaste et plus profonde qui dépasse de loin les limites du principe rabbinique » de la présence de Celui qui envoie dans son envoyé (T. Preiss, *Le Mystère du Fils de l'Homme*, dans *Les Cahiers du Dieu vivant*, n° 8, p. 27).

serviteur [60], il agit par ses envoyés et par eux fait de plus grandes choses que par lui-même [61]: il illumine le monde (13, 47) en marchant à travers les Églises (Apoc. 1, 12). Ainsi l'Apôtre est comme la main de Dieu étendue sur l'âme par laquelle il la saisit et la force à se déclarer [62]. Dieu demeure le seul maître du salut, explique saint Thomas: « . . . quia ipse est qui venit salvum facere quod perierat, Apostoli vero ministri. » Ceux-ci le seront « ad dispensationem sacramentorum, ad gubernationem », mais aussi « ad humanæ salutis operationem in quantum scilicet eorum ministerio et prædicatione, homines ad salutem conversi sunt [63] ». Aussi une crainte religieuse entoure leur ministère (3, 10.11; 5, 13) [64].

Il ne faudrait pas croire pourtant que l'aspect rigoureux et sévère du kérygme soit le seul, ni même principal et prépondérant. Le kérygme chrétien, occasion de condamnation et de réprobation pour ceux qui refusent les avances divines est, dans son origine et son orientation foncière, essentiellement un message de paix et de bonheur; il naît de l'Amour de Dieu, il est, comme le Verbe, l'expression de l'Amour de Dieu [65], comme son visage visible et sa face bien-aimée. Ce n'est qu'accidentellement qu'il provoque rupture et périssement, car il est destiné fondamentalement à unir et à réjouir, à faire vivre. Telle est la différence de ton que nous devons signaler entre les kérygmes de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament. La menace souvent prépondérante dans les premiers — y compris encore ceux de Jean-Baptiste — a fait place à la promesse de bonheur dans les seconds ou plutôt et plus exactement, ce qui n'était que promesse

60 Act. 18, 10. Sur cette formule, voir U. Holzmeister, dans *Verbum Domini*, 8 (1928), p. 363-369.

61 *Sum. Theol.* 3ª, q. 42, a. 1, ad 2: « Non est minoris potestatis sed majoris facere aliquid per alios, quam per seipsum: et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. » — Voir Jn. 14, 12; saint Augustin, *Tract. 72 in Joan.*: *P.L.*, 35, 1823: « . . . majora fecit prædicatus a credentibus quam locutus audientibus ». Voir *Sum. Theol.*, 3ª, q. 43, a. 4, ad 2. — Saint Augustin ajoute: « . . . minus est verba justitiæ prædicare, quod fecit per nos, quam impios justificare, *quod ita fecit in nobis, ut faciamus et nos.* » Voir *Sum. Theol.*, 3ª, q. 42, a. 1, ad 1: « Christus fuit in lumen, et salutem gentium per discipulos suos, quos ad prædicandum gentibus misit. » De même Eusèbe, *Eclog. Proph.*, lib. I, XI: *P.G.*, 22, 1057; Hilaire, *In Mt.* 2, 1: *P.L.*, 9, 924; Cyr. Hier., *Cat.*, X, 17: *P.G.*, 33, 683; 2 Cor., 1, 17-19; 2, 14-17; 3, 6; 5, 18-21.

62 *Theol. Wörter*, t. I, p. 400.

63 *In Epist. à Cor. II, exp.*, Prologus.

64 *Theol. Wörter*, t. III, p. 5, n. 11.

65 Voir 1 Clem. Rom., 8, 1 (liturges de la grâce divine) et 23, 1.

(avec son envers de menace) dans l'Ancien Testament, est devenu la réalité ici. Les derniers jours ne sont plus à venir, ils sont là (2, 17). L'esprit a été donné [66]. Le Messie est venu, et désormais il règne dans les cieux (2, 21) d'où il envoie son Esprit (2, 33), et sur terre par son Église: il a instauré un royaume de sainteté (1 Pet. 2, 9), de paix et d'allégresse.

Le kérygme est un appel de Dieu (2, 39), et cet appel retentit au long des âges depuis le moment où Adam se cachait quand Dieu faisait entendre sa voix dans le jardin. Il a résonné tout au long de l'histoire d'Israël par Samuel, Élie et tous les prophètes. Récemment il a utilisé la voix du Verbe lui-même, et c'est celle-ci qui se répercute jusqu'à la fin des temps par le ministère des hérauts chrétiens. Cette voix appelle au retour vers Dieu (20, 21), à se rapprocher de lui, à s'unir à lui de nouveau dans l'amour. C'est ce rapprochement de Dieu, cette découverte de Dieu qui fait exulter les âmes [67] (16, 15.34). « Vous êtes mus par l'espérance qui vous est réservée dans le ciel, écrit saint Paul aux Colossiens (1, 5), et dont vous eûtes connaissance par la première prédication de la vérité évangélique », autrement dit par le kérygme. Dieu appelle tous les hommes au salut par l'annonce de ses bontés à venir [68].

Dieu manifeste ainsi son Amour essentiel, sa grâce. La grâce de Dieu baigne tout le livre des Actes. Elle est avec les hérauts et tous les chrétiens (4, 33; 18, 27). Elle est visible aux yeux et provoque la joie de Barnabé (11, 23). C'est par elle qu'on a l'assurance du salut (15, 11). Il s'agit donc de demeurer dans cette grâce (13, 43), et le kérygme est appelé, de son plus beau nom peut-être, la parole de la grâce de Dieu (14, 3; 20, 32), l'Évangile de sa grâce (20, 24). Dieu a fait grâce aux hommes. Il est le seul Dieu juste et qui sauve (Is. 45, 21). Le salut chrétien n'est donc plus une conquête, mais

[66] Voir Jn. 7, 39. Pour saint Thomas, ce qui caractérise la Loi nouvelle, c'est le Saint-Esprit: « . . . principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quæ datur fidelibus » (*Sum. Theol.*, 2ª 2ᵉ, q. 106, a. 1, c. — voir a. 3 et a. 2 c.)

[67] « A présent que vous connaissez Dieu, bien plus, que vous êtes connus de lui » (Gal. 4, 9). Voir Clem. Alex., *Pedagogus*, I, 6, 25, 1: *P.G.*, 8, 280.

[68] « Vous qui en tout temps et à toute heure, au ciel et sur terre, êtes adoré et glorifié, Christ Dieu, le longanime, le riche en pitié, le très miséricordieux, qui aimez les justes et qui avez pitié des pêcheurs, *qui appelez tous les hommes au salut par l'annonce* de vos bontés à venir . . . » D. Mercenier et Paris, trad., *La Prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, *Prière du soir des Petits Complies*, p. 47, (Chèvetogne, Belgique).

une acceptation active de l'œuvre de Dieu en nous [69]. C'est Dieu seul qui nous sauve, et, comme le note justement le P. Prat: ce n'est pas la foi qui justifie, mais Dieu qui nous justifie par la foi, et cela par une grâce de sa part [70]. En annonçant la bonne nouvelle, le héraut manifeste la volonté miséricordieuse de Dieu qui veut sauver tous les hommes (1 Tim. 2, 3; Act. 2, 39; 22, 15), sa bienveillance (voir Lc. 2, 14; Eph. 1, 5), sa philanthropie (Tit. 3, 4). Il est plus lié par sa fidélité et sa bonté que par toute autre chose et c'est pourquoi il fait accomplir aux hérauts, comme au Christ (Rom. 5, 11), une œuvre de réconciliation (2 Cor. 5, 18) et de paix [71] (Act. 10, 36).

Comme le rappelle ce dernier passage, le kérygme est un évangile, une bonne nouvelle. A la réunion de Jérusalem, Pierre déclare: Vous savez, frères, qu'il y a déjà longtemps, Dieu (m'a) choisi parmi vous pour apporter aux Gentils par mon ministère la parole de l'Évangile et la foi. Et Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage en leur donnant le Saint-Esprit comme à nous (15, 7-8). Paul de son côté a reçu la mission d'attester l'Évangile de la grâce divine (20, 24); et, très souvent, le verbe *évangéliser* trouve son emploi dans les Actes [72]. Ainsi le message kérygmatique est une bonne annonce, un message de liberté et de bonheur [73]. Plus de barrière entre juif et non-juif (Eph. 2, 14), plus de crainte de Dieu sans la contrepartie et la victoire de l'amour, mais la liberté des enfants de Dieu (Gal. 5, 1), pour lesquels plus rien n'est pur ou impur (Act. 10 et 11); la grâce de Dieu coule à flots, signe de la plénitude et de la surabondance de l'amour de Dieu.

Dans ces conditions, l'on comprend que le kérygme engendre la joie. La joie, signe de l'Esprit, remplit les Actes et leur communique une atmosphère dont aucun livre du Nouveau Testament

69 Voir 2 Cor. 3, 5; Rom. 6, 23. — J. Huby, *Salut personnel et gloire de Dieu*, dans *Etudes*, t. 204, p. 521 s. L'office de Notre-Seigneur était de répandre cette grâce: « . . . quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturæ, *sed et gratiæ propagator* » (saint Thomas, *Compendium Theologiæ ad Fr. Regin.*, c. 216 (*Vermittler der Gnade*, traduit Albert, Würzburt, 1896, p. 376).

70 Prat, *La Théologie de saint Paul*, t. II, p. 296. *L'Epître aux Romains* (2, 4) parle des trésors de bonté de Dieu, de patience et de longanimité, cette bonté qui invite au repentir. Sur la grâce, voir l'article du *Dictionnaire de la Bible, Supplément.*

71 Voir Is. 52, 7; 9, 5.6; Jer. 29, 11; Nah. 2, 1; Mt. 28, 18; Eph. 2, 17; 6, 15.

72 Il s'y rencontre quinze fois.

73 L'objet essentiel de la foi, dit saint Thomas, est « ce par quoi l'homme est béatifié » (*Sum. Theol.*, 2ª 2ª, q. 2, a. 5, c.)

ne peut donner l'équivalent [74]. Le lien avec la foi, donc avec le kérygme, est noté avec une insistance étonnante et significative. Non seulement le fait de proclamer le kérygme remplit d'allégresse (8, 39), ou seulement d'apprendre les résultats merveilleux accomplis par la parole de Dieu (11, 23; 15, 3), mais l'annonce des desseins de Dieu sur les âmes les saisit d'une joie profonde (13, 48.52): Cependant les disciples étaient remplis de joie et de l'Esprit-Saint — la joie est plus qu'un fruit de l'Esprit, c'est le sceau même de sa présence et l'efflorescence de son habitation. Déjà à Samarie, la foi avait provoqué dans toute la ville une effervescence de joie singulière (8, 9). Reprenant les paroles que le concile de Jérusalem, à la manière des administrateurs romains (23, 28), adressait aux fidèles de la gentilité, on pourrait dire que ce que venait apporter et offrir le Seigneur par le kérygme, c'était de se réjouir (15, 23), ce qui remplissait les fidèles de consolation (15, 31).

La joie, véritable signature des œuvres divines, était devenue comme le seul devoir du chrétien [75]. C'est proprement le kérygme qui produisait cela, il était en fin de compte un message de joie et de bonheur: il satisfaisait les aspirations les plus profondes, parce qu'il apportait Dieu. L'on comprend que le geôlier de Philippe « se réjouit avec toute sa famille d'avoir cru en Dieu » (16, 34) [76]. La prophétie d'Isaïe (61, 1-2) s'était vérifiée: les pauvres avaient reçu la bonne nouvelle, le héraut divin publiait une année de grâce (Lc. 4, 18ss).

Une des raisons de cette exultation, c'était la transformation constatée par les croyants en eux-mêmes et dans leur entourage [77].

[74] On trouve treize fois un mot connotant l'idée de joie.

[75] « Fais-leur comprendre qu'ils n'ont d'autre devoir au monde que la joie ! » (le pape Pie à Orian, dans Paul CLAUDEL, *Le Père humilié*, Gallimard, p. 117).

[76] Cet accueil de la parole avec la joie de l'Esprit-Saint (I Thess. 1, 6) est un des thèmes de la littérature chrétienne ancienne. Voir par exemple: JUSTIN, I *Apol.*, XLII, 4; XLIX, 6; IRÉNÉE, *Demonstr.*, n° 57: *P.G.*, 12, 754: « . . . l'Emmanuel, qui réjouit ceux qui le boivent, à savoir ceux qui reçoivent son Esprit, joie éternelle. » De même, *Actes de Paul*, VII, VIII, XX et les écrits antérieurs: *Psaumes de Salomon*, 14, 6, etc.; *Odes de Salomon*, 8, 1; 31, 6, etc.; l'*Assomption de Moïse*, X, 1: « Alors paraîtra son règne sur toute la création, alors le diable sera sur son terme, et la tristesse sera emmenée avec lui. »

[77] Le plus beau témoignage sur la transformation intérieure produite par la foi et le baptême est celui de saint Cyprien, dans sa première lettre (*P.L.*, 4, 201-208). On y découvre au concret la force incroyable qu'il puise dans l'économie chrétienne, pour triompher de ses vices crus jadis invincibles, et l'aide transparente de Dieu qu'il éprouve et ressent.

Merveilles de grâce non seulement chez Paul, mais chez tous les convertis. Barnabé est stupéfait à la vue de la grâce de Dieu (11, 23). Depuis les premiers jours de la communauté primitive, les Actes nous restituent cette atmosphère de victoire et d'espérance (p. ex. 4, 23ss; 5, 19; 12, 17), atmosphère kérygmatique et charismatique (voir 1 Th. 1, 5) où la grâce est comme une réalité tangible, où les âmes évoluent à travers le miracle et en plein surnaturel (19, 11-12), d'où la responsabilité plus grande de ceux qui s'obstinent à ne pas croire. C'était le temps, nous dit saint Jérôme [78], « où le sang de Notre-Seigneur était encore tout chaud et où la foi brûlait toute vive aux cœurs des croyants ». De cette sensation de la présence agissante de Dieu est fait l'enthousiasme qui possède la communauté chrétienne en ces jours de grâce (11, 18; 14, 27, 15, 3.12). La main du Seigneur est vraiment sur son peuple pour le ramener à lui (11, 21).

C'était le printemps de l'Église, symbole de sa jeunesse éternelle. « L'Église aussi, à Jérusalem, a eu son mois de mai, ses fleurs, ses fiançailles avec Dieu et l'orgueil des jeunes conquêtes . . . On n'a plus l'audace d'écrire ce poème de Dieu. Il a tenté la plume de saint Luc, cela suffit. La fraîcheur et l'enthousiasme des premiers chapitres des Actes des Apôtres en font le chef-d'œuvre inimitable [79]. »

André Rétif, s.j.

[78] *Lettre 130 à Démétriade*, 14: *P.L.*, 22, 1118.
[79] L. Cerfaux, *La Communauté apostolique*, Paris 1943, p. 5 et 6.

La méthode d'interprétation du droit en usage chez les canonistes

Des origines à Urbain II

(suite)

II. — LE PONTIFICAT D'URBAIN II. (1088 - 1099)

La méthode préconisée par Yves de Chartres et Bernold de Constance.

Ainsi donc, les aspirations vers un système d'interprétation tenant compte des circonstances de temps, de lieu et de personne remontent aux origines même des premiers essais de codification. Cependant, de même que le pollen, porté de loin requiert pour féconder la fleur qu'il rencontre certaines conditions climatériques, ainsi quelle que forte qu'on imagine la poussée que nous avons observée dans les siècles précédents, elle n'aurait pu obtenir de résultat si elle n'avait rencontré des conditions favorables à son épanouissement.

La question de l'atmosphère, qui eut à favoriser l'éclosion des idées d'Yves de Chartres [56] et de Bernold de Constance [57], vaut par conséquent la peine qu'on s'y arrête, avant d'aborder l'exposé même de ces idées.

On comprend mieux, en effet, comment l'évêque de Chartres et le moine de Constance furent amenés à prendre position pour la méthode d'interprétation vers laquelle on tendait timidement avant

[56] Saint Yves, né en Beauvaisis vers 1040, élève de Lanfranc au Bec avec saint Anselme, chanoine à Nesle, puis abbé des Chanoines Réguliers de Saint-Quentin (1078), évêque de Chartres (1090), mort en 1116-1117.

[57] Voir dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 212 *, note 52.

eux, si l'on pense qu'ils étaient en relations étroites [58] avec un pape qui eut à faire époque à bien des points de vue [59], mais qui fut surtout remarquable par sa pondération et son esprit de mesure. De fait, d'un caractère plutôt doux [60], Urbain II semble avoir été convaincu, dès son avènement, que les ressorts avaient été tendus à l'extrême dans la lutte qui déchirait la chrétienté depuis près d'un quart de siècle [61]. Aussi, s'il était décidé à maintenir les principes proclamés par Grégoire VII [62], il semble en même temps avoir eu le dessein d'introduire dans la pratique certains ménagements conciliables avec ces principes. Ainsi, dans une lettre adressée dès le début de son pontificat à Gebhard de Constance, qu'il établissait légat apostolique pour toute l'Allemagne, la Bavière, la Saxe et les contrées voisines, on relève en substance, ce qui suit: dans ces temps de malheur, il faut user d'une grande sagesse pour ne pas énerver la discipline ecclésiastique, et d'un autre côté la modération est nécessaire pour ne pas outrer le châtiment [63]. Presque à la même époque,

58 C'est Urbain II en personne qui avait décidé Yves à accepter l'évêché de Chartres dans des circonstances difficiles (*P.L.*, t. 161, *Notitia historica*, p. XVI-XVII). Quant à Bernold de Constance, pour l'avoir connu et apprécié durant son séjour en Allemagne en qualité de légat du Saint-Siège avant son élévation au souverain pontificat, le pape avait tenu à lui conférer en personne l'ordination sacerdotale et dans la suite il lui avait accordé des pouvoirs exceptionnels pour l'administration du sacrement de pénitence (P. Fournier, *Un Tournant de l'Histoire du Droit*, p. 158).

59 F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, 1re éd., Paris 1923, t. 4, p. 214-275.

60 L. Paulot, *Urbain II*, Paris 1903, p. 64, note 5: « Nous ne voulons pas prétendre que Grégoire VII, comme beaucoup le veulent, ait été d'une dureté outrée [. . .]. Toutefois il est juste de reconnaître que le côté prédominant de son caractère fut la fermeté persévérante, parfois rigoureuse, tandis que dans Urbain II la douceur est la plus forte. » Cela ne veut aucunement dire qu'Urbain II était homme à transiger avec le devoir: sa conduite dans l'affaire du roi Philippe Ier le prouve bien; à ce sujet, voir L. Paulot, *op. cit.*, p. 99-103.

61 J. Gay, *Les Papes du XIe siècle et la Chrétienté*, Paris 1926, p. 387-388: « Il semble qu'il y ait dans la personnalité d'Urbain II plus de mesure et peut-être plus d'habileté politique. La longue lutte engagée bien avant son avènement a fourni à son expérience des leçons nouvelles. »

62 Ainsi le jour même de son élection il écrivait à l'évêque de Salzbourg et aux autres évêques d'Allemagne ce qui suit « De me porro ita in omnibus confidite et credite sicut de beatissimo Papa nostro Gregorio, cujus sequi vestigia cupiens, omnia quæ respuit respuo, quæ damnavit damno, quæ dilexit prorsus amplector, quæ vero rata et catholica duxerit confirmo et approbo, et ad postremum in utramque partem qualiter ipse senserit in omnibus omnino sentio atque consentio » (*P.L.*, t. 151, col. 284 A). Voir aussi le *Prologue* de la lettre (que nous citons plus bas, note 63) à Gebhard de Constance: « Fratum itaque communicato consilio, diuque excommunicationis quæstione tractata, sancti prædecessoris nostri Gregorii sententiam confirmantes, ita eam Domino inspirante determinavimus [. . .] » (*P.L.*, t. 151, col. 297 B). Voir aussi le *Prologue* d'une lettre collective à l'épiscopat allemand (*P.L.*, t. 151, col. 299 B) où il reprend la formule citée ci-dessus sans rien y changer.

63 « De presbyteris, diaconis aut subdiaconis qui post acceptum ordinem in aliquo crimine lapsi fuerint, sive palam sive clam, constat quidem canonum censura ab

dans une lettre adressée à l'évêque de Pistoie (apparemment un des membres du parti intransigeant, que scandalisait sa conduite), il s'explique nettement des principes qu'il a l'intention de mettre en pratique: « A côté des canons dont il importe d'assurer l'exécution intégrale, il en est d'autres dont la rigueur peut être tempérée selon la discrétion des supérieurs « pro temporum necessitate » ou « pro personarum qualitate »; autrement, l'arc ayant été tendu à l'extrême, ne se détendrait plus, quand viendrait le moment de frapper [64]. » Dans certains cas, nous voyons même le pape se contenter de s'en remettre à l'esprit de modération et à la prudence de celui qui l'avait consulté [65]. On ne pouvait trouver une atmosphère plus propice à l'éclosion de la méthode qui cherchait à poindre dans les siècles précédents.

Ceci établi, voyons maintenant les idées d'Yves de Chartres et de Bernold de Constance. On aurait pu s'attendre à trouver les idées de l'évêque de Chartres au sein des collections compilées par

ecclesiasticis officiis inhiberi; *tuæ tamen discretioni providentiæque* committimus utrum aliqui, qui tamen infamiæ notis non fuerint aspersi, necessitate Ecclesiæ urgente et ipsorum sancta conversatione promerente, in suis gradibus recuperari debeant » (*P.L.*, t. 151, col. 298 B).

Voir aussi une lettre adressée à Anselme, archevêque de Milan et publiée par P. Ewald, dans *Neues Archiv der Gesselschaft fuer æltere deutsche Geschichtskunde zur Beoerderung einer Gesammtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters,* V Bd., I Heft, Hanoveræ 1879, p. 362: « Nosti, frater in Christo carissime, quod extraordinarie contra sanctorum decreta pontificum episcopatus jura perceperis. Post electionem siquidem canonice celebratam, regem ab Sede Apostolica excommunicatum et beati Petri gratia penitus alienum adisti [. . .] investituram accepisti quod omnino in Romana Ecclesia prohibitum ipse non nescis [. . .]; *nos tamen necessitatem vehementissimam ecclesiæ perpendentes et maximo te ejus usui futurum, annuente Domino, confidentes, rigorem justiciæ canonicæ auctoritate apostolica temperavimus.* Illud quoque quod omnibus constat canonibus interdictum, ut nullius a minus quam a tribus episcopis ordinetur [. . .] *prospectu utilitatis ecclesiæ* toleravimus [. . .] ». (C'est nous qui soulignons.)

64 S. Loewenfeld, *Epistulæ Pontificum Romanorum ineditæ,* Lipsiæ 1885, p. 61-62, n° 126: « Urbanus Petro episcopo Pistoriensi. Multa Ecclesiæ principes pro tenore canonum districtius judicant, multa *pro temporum necessitate* patienter tolerant, multa *pro personarum qualitate* moderanter dissimulant. Si enim semper protracto nervo arcus extenditur, segnius ea in quæ ad tempus intendendus est, jaculatur. » (C'est nous qui soulignons.)

65 Voir par exemple la lettre (citée à la note 63) adressée à Gebhard de Constance: « Tuæ tamen discretioni providentiæque commitimus [. . .] » (*P.L.*, t. 151, col. 298 B).

Voir aussi S. Loewenfeld, *Epistulæ Pontificum Romanorum ineditæ,* p. 63-64, n° 131: « Episcopo cuidam. Si quem lapsorum, presbyterorum videlicet, diaconorum ac subdiaconorum pietatis et ecclesiæ utilitatis intuito pro vitæ melioris probitate conveniat in gradum sui ordinis reparari, tuæ potius prudentiæ intererit estimandum. »

lui [66]; il n'en est rien: c'est dans ses lettres [67] et surtout dans la magistrale préface [68] placée en tête de ses collections canoniques qu'il faut aller chercher l'expression de sa pensée [69]. Quant à Bernold de Constance, c'est dans son traité *De excommunicatis vitandis* [70] qu'il a surtout exposé sa doctrine sur le point qui nous intéresse. Par ailleurs, comme les deux auteurs ont bon nombre d'idées communes, nous allons, pour éviter des répétitions, examiner leur pensée simultanément, quitte à indiquer là où l'un a pu dépasser l'autre, ou au contraire suppléer au silence de l'autre.

Tout d'abord nous devons faire remarquer que, tandis que Bernold de Constance commence par conseiller de vérifier l'authenticité des pièces auxquelles on peut avoir affaire [71], Yves n'en dit mot: cette question semble étrangère à ses préoccupations d'homme pratique [72]. Tout en conseillant de vérifier l'authenticité des pièces, Bernold ne va pas cependant jusqu'à refuser toute valeur aux apocryphes: cela ne peut manquer de nous choquer, nous que la rigueur scientifique a rendu si pointilleux en matière de critique historique; mais nous devons remarquer qu'il y avait pour l'impressionner le

66 Ces collections sont le *Decretum* et la *Panormia*. A leur sujet voir P. FOURNIER, *Les Collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, Paris 1897. (Extrait de la *Bibliothèque de l'Ecole de Chartres*, t. 67 et 68).

67 *P.L.*, t. 162.

68 *P.L.*, t. 161, col. 47 et suiv.

69 P. FOURNIER, *Histoire des Collections canoniques*, t. II, p. 113-114: « Par les éléments dont elles [les collections canoniques d'Yves] sont formées, elles sont comme une transaction entre la législation chère aux réformateurs grégoriens et les anciennes traditions canoniques [. . .]. Le droit canonique d'Yves n'est pas absolument homogène; il est dans une certaine mesure éclectique. Cet éclectisme n'était pas fait pour contribuer à l'unification du droit [. . .]. Il en fut tout autrement de son célèbre Prologue. »

Ailleurs, le même auteur fait remarquer qu'il faut « s'abstenir d'essayer de déduire l'opinion [d'Yves] des fragments qu'il a insérés dans ses collections canoniques. En effet, comme il nous le dit lui-même, il y a admis des passages où sont rapportées des solutions discordantes; dès lors, la présence de tel ou tel fragment ne suffit pas à indiquer l'opinion personnelle d'Yves. Tout au plus peut-on conclure de l'insertion d'un certain nombre de passages relatifs au même objet, qu'Yves attachait de l'importance à cet objet. Demander plus aux collections canoniques d'Yves, c'est leur demander ce qu'elles ne peuvent donner » (*Yves de Chartres et le droit canonique*, dans *Revue des Questions historiques*, 63 (1898), p. 62).

70 Voir dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 206 *, note 25. On trouvera les œuvres de Bernold de Constance au t. II des *Libelli de Lite* (*Monumenta Germaniæ Historica*, Hannoveræ 1892).

71 BERNOLD, *De Statutis Ecclesiasticis sobrie legendis*: *Libelli de Lite*, t. II, p. 157: « Sunt multa SS. Patrum statutis falso ascripta, ut [. . .] sub nomine S. Gregorii quod ipse Gregorius scribens Augustino licitum esse testatur [. . .] Beato Gregorio incongrue adscribitur et ab ecclesiasticis viris merito respuitur. »

72 P. FOURNIER, *Yves de Chartres et le Droit canonique*, p. 98: « Yves est moins un homme d'école qu'un homme de gouvernement. »

fait que bon nombre de Pères n'avaient pas hésité à insérer des apocryphes dans leurs écrits. Et puis, fait-il remarquer, *les apocryphes sont loin d'être absolument infestés d'erreur, quoiqu'on ne puisse pas se fier à eux aveuglément*[73].

Supposons maintenant que nous nous trouvions en présence d'un passage dont l'origine n'éveille aucun soupçon. Avant d'en déterminer le sens, il importe d'en bien établir le texte; car, il existe souvent des recensions diverses d'un même canon: il en est ainsi notamment pour les décrets des anciens conciles. Pour cela, Bernold recommande au canoniste de faire un choix judicieux entre les diverses recensions d'un texte, et lorsqu'il hésite, de donner la préférence à celle « quæ emendatior et Apostolicæ Sedi acceptior videtur[74] ». Il faudra ensuite interpréter le texte: ici le canoniste devra se garder de concentrer son attention sur le passage en question, abstraction faite de l'ensemble du document d'où il est tiré[75]. L'étude du contexte fournira ainsi bien souvent le moyen d'interpréter un texte obscur; un service du même genre pourra être demandé à l'étude des documents de même espèce ou de même provenance[76]. Pour ce qui est de la règle des divers sens d'un même mot selon les divers contextes, Bernold ne l'exprime pas explicitement, bien qu'en plus

[73] BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis*: *Libelli de Lite*, t. II, p. 124: « Fortasse liber ille de capitulis, quæ et Patres receperunt, nihil dicit, aut, si dicit, nonnihil dicit mendosum annectit; quod tamen sollertia catholici interpretis prudenter nobis in Latino subtraxit sicut Beatus Hieronimus, cum transferret Originem sæpe fecisse monstratur. Sed quicquid de illo libro coniciatur, nos tamen illa L capitula [. . .] absque scrupulo recipere possumus, quæ et Sancta Romana Ecclesia custodit [. . .]. *Sic itaque multa ex apocrifis deprompta sancti patres receperunt; sicut Judas Apostolus in Epistola sua testimonium de prophetia Enoch assumptum accepit, quam autem prophetiam sancta ecclesia quasi apocrifam repudiavit. Apocrifa autem dici ecclesiastici doctores tradunt, non qua omnia mentiantur, sed quia dubiæ et suspectæ auctoritatis esse videantur.* » (C'est nous qui soulignons.)

[74] BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis*: *Libelli de Lite*, t. II, p. 137.

[75] BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis*: *Libelli de Lite*, p. 139: « Non solum excerptiones canonicarum institutionum, sed et integras earum descriptiones diligenter considerare et ad invicem conferre non tedeat, si ad plenam earum noticiam pervenire nos libeat. Nam quælibet capitula suis locis considerata nonnumquam satis aperte patebunt, quæ per se inspecta, aut vix aut nullomodo competenter intelligi potuerunt. Ipsa enim circumstantia lectionis multa nobis præscribere solet [. . .]. »

[76] BERNOLD, *De Excommunicatis vitandis*: *Libelli de Lite*, p. 139: « Quæ unum singulare capitulum non habet, sine quibus tamen pleniter intelligi non valet, sed diversorum statutorum ad invicem collatio multum nos adjuvat, quia unum sæpe aliud elucidat. »

d'une fois il y ait recours[77]: il était réservé à Abélard de l'énoncer ex professo dans son *Sic et non*[78].

Une fois le sens du texte déterminé, on pourrait croire un jeu de le concilier avec les autres textes en conflit avec lui; mais quand on pense à toutes les interpolations et falsifications intervenues au cours des siècles précédents, on admettra sans difficulté que ce n'était point chose facile; on l'admettra d'autant plus que ces textes provenaient de sources diverses dont l'autorité était inégale. Pour résoudre la question, nos auteurs commencent par établir une hiérarchie des sources. Par-dessus tout c'est l'autorité de l'Évangile qui prime[79]. Viennent ensuite les décrétales des papes et les canons des conciles, puis les règles posées par les Pères[80], et les lois promulguées par les empereurs et les rois catholiques[81]. Il faut noter enfin que la coutume est considérée par Yves de Chartres comme une source de droit aussi[82]. Par ailleurs, pour ce qui est du pou-

77 Il s'en sert, par exemple, à propos de l'imposition des mains qui peut avoir plusieurs sens: « Non uno semper modo manus impositio intelligitur, sed pro diversitate locorum sub diversa significatione reperitur. Aliquando enim pro confirmatione neophitorum accipitur [. . .]. Est et reconciliatoria manus impositio super infirmos [. . .]. Fit enim manus impositio super catechumenos et energumenos pro expulsione diaboli [. . .], item et cum simpliciter aliquem benedicimus » (*De Excommunicatis Vitandis*: *Libelli de Lite*, p. 118-119).

78 *Sic et Non*: *P.L.*, t. 178, col. 1344 D: « Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperiatur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus. »

79 Yves, *Lettre 222*: *P.L.*, t. 162, col. 227 B: « Finem ponit auctoritas evangelica, contra quem nec personalis epistolaris valere debet sententia. »

80 Bernold, *De Excommunicatis vitandis*: *Libelli de Lite*, p. 123: « Ecclesiasticarum regularum institutiones partim ab ipsis apostolis accepimus, partim ab aliis Patribus, quorum tamen judicia Romani Pontifices firmaverunt [. . .]. » P. 125: « Pontifices [. . .] ecclesiasticas regulas tum per se in decretis suis, tum per alios in conciliis promulgare sive promulgatas confirmare ceperunt. »

81 Yves, *Prologue*: *P.L.*, t. 161, col. 47 B: « Excerptiones ecclesiasticarum regularum partim ex Epistolis Romanorum Pontificum, partim ex tractationibus orthodoxorum Patrum, partim ex institutionibus catholicorum regum, nonnullo labore in unum corpus adunare curavi. »

82 Yves, *Decretum*, IVᵃ Pars, c. 194: *P.L.*, t. 161, col. 308 C: « Diuturni mores consensu utentium approbati, legem imitantur. Ex non scripto jus venit quod usus probavit. »

Voir aussi: Lettre à un certain Walter, bibliothécaire de l'église de Beauvais: « De tenenda autam consuetudine quæ legi non obsistit plurima sanctorum Patrum exstat auctoritas [. . .]. Et sicut prævaricationes legum divinarum, ita contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. » (*P.L.*, t. 162, col. 185 B-C). De ce dernier passage il ressort clairement que l'évêque de Chartres ne saurait invoquer la coutume contre le droit écrit: « [. . .] quæ legi non obsistit [. . .] »; il y a plus, s'inspirant sans doute de la jurisprudence romaine, il subordonne expressément ailleurs la coutume à la raison: « Consuetudinis ususque longævi non vilis est auctoritatis; verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem » (lettre 184 au même Walter: *PL.*, t. 162, col. 185 D).

voir législatif du pape et de sa situation vis-à-vis de l'épiscopat réuni en concile, nous devons avouer que l'évêque de Chartres est moins explicite que Bernold: on chercherait en vain dans ses œuvres des affirmations dans le genre de celles de ce dernier, à savoir que le souverain pontife est comme la clé de voûte de l'édifice canonique et le véritable auteur des canons [83].

Après la critique du texte et des sources, on peut encore rester perplexe devant deux textes de valeur absolument égale. En homme pratique qu'il était, Yves ne manque pas de se poser la question, et surtout d'y répondre: sans doute, fait-il remarquer, les ordres et les défenses sont obligatoires; mais il importe de savoir si cette obligation est immuable.

En réponse, l'évêque de Chartres pose en termes très précis, le principe suivant: le droit canonique contient, à côté des règles immuables, par conséquent intangibles (ces règles sont celles que sanctionne la loi éternelle, et dont l'observation assure le salut), des préceptes contingents, variables selon les circonstances [84]. Et ce seront précisément ces variations, nous dit à son tour Bernold, qui expliqueront les divergences des textes [85].

[83] Bernold, *De Excommunicatis vitandis*: Libelli de Lite, p. 126: « Nulla conci lia rata leguntur, quæ apostolica auctoritate fulta non fuerint (. . .). Nam illius sedis episcopus judex est totius ecclesiæ; nec aliquod judicium valet absque legitimo judice. » — P. 135: « De auctoritate autem ipsorum pontificalium decretorum nulla nobis dubitatio relinquitur, cum et ipsa universalia concilia auctoritatem exinde perceperint nec aliunde firmitatem habere potuerint. » — P. 140: « Nec mireris si Romani Pontifices hanc semper peculiariter habuerunt potestatem, ut canones pro tempore dispensarent. *Ipsi enim sunt auctores canonum.* » (C'est nous qui soulignons.)

[84] Yves, *Prologue*; *P.L.*, t. 161, col. 50 A: « Præceptiones et prohibitiones, aliæ sunt mobiles, aliæ immobiles. Præceptiones immobiles sunt quæ lex æterna sanxit: quæ observatæ salutem conferunt [. . .]. Mobiles vero sunt quæ [. . .] posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinendam, sed ad eam tutius muniendam. »

[85] Bernold, *De Excommunicatis vitandis*: Libelli de Lite, p. 139: « Consideratio quoque temporum, [locorum sive personarum] sæpe nobis competenter subministrat intellectus, ut etiam diversitas statutorum nequaquam absurda vel contraria videatur, cum diversitati temporum [locorum sive personarum] apertissime distribuita reperiatur. Hoc utique lectori multum intelligentiæ subpeditabit si hujusmodi statutorum originales causas singulari diligentia indagare non omittit. »

Voir aussi p. 118: « Non ergo sibi ipsis contarii reputandi sunt, qui ubique eamdem intentionem prohibendi mala et instituendi bona habuisse creduntur. Hæc autem consideratio, si ecclesiasticis institutis fideliter adhibebitur sibi non reputabuntur contraria, etsi nonnumquam videantur decrevisse diversa. Si enim statutorum singulorum originales causas diligenter perquirimus, singula suis causis pro diversitate temporis potissime competere et ecclesiasticæ utilitati potissimum intendere reperiemus: quod illum non latebit quicumque ecclesiasticarum sanctionum non tantum exceptiones, sed integræ traditiones vigilanti studio perlegerit. »

Les principes posés jusqu'à présent pouvaient servir tout autant à faire œuvre d'érudition historique, que d'interprétation des lois à proprement parler. De fait, même le dernier conseil donné par l'évêque de Chartres, celui de la distinction des prescriptions canoniques immuables, d'avec les règlements réclamés par les circonstances, pourrait ne susciter que des recherches historiques: recherches où la préoccupation des conclusions à tirer pour la pratique ne trouverait pas grande place. En homme pratique qu'il était, l'évêque de Chartres ne s'arrête pas là. A toutes les règles établies jusque là, nous le voyons, en effet, donner une orientation décisive, quand dans le même Prologue il prend soin de noter que le spécialiste de la science des canons ne reste dans ses attributions et ne peut estimer avoir accompli son devoir qu'autant qu'il s'est efforcé de ne jamais perdre de vue les exigences de la charité envers le prochain, charité qui veut qu'on n'impose rien aux autres qu'on ne voulût s'imposer à soi-même [86]. En d'autres termes, le véritable interprète du droit est pour Yves celui qui prend sur lui d'accorder, autant que faire se peut, les lois aux besoins qu'il confronte.

Nous devons noter qu'à ce sujet Bernold de Constance garde une très grande réserve. Son silence doit-il s'expliquer dans le sens d'un dissentiment à l'endroit de la position prise par l'évêque de

[86] Yves, *Prologue*: *P.L.*, t. 161, col. 47 C-D: « Habet [. . .] omnis ecclesiastica disciplina principaliter hanc intentionem, vel omnem ædificationem adversus scientiam Christi se erigentem destruere, vel ædificationem Dei, fidei veritate et morum honestate constantem construere [. . .]. Hujus ædificationis magistra est Charitas, qua saluti proximorum consulens id præcipit aliis fieri quod sibi quisque vult ab aliis impendi. Quicumque *ergo ecclesiasticus doctor ecclesiasticas regulas ita interpretatur aut moderatur, ut ad regnum charitatis cuncta quæ docuerit vel exposuerit referat, nec peccat, nec errat* [. . .]. Unde dicit beatus Augustinus de disciplina ecclesiastica tractans: « Habe charitatem et fac quidquid vis . . . » Si corripis, corripe cum charitate. Si parcis, parce cum charitate. Sed in his adhibenda est summa diligentia et mundandus oculus cordis quatenus in puniendo vel parcendo, sanandis morbis charitas sincera subveniat; [. . .]. Sicut enim ratio corporalis medicinæ vel depellere morbos, vel Curare vulnera, salutem servare vel augere intendit; nec medicus contrarius sibi videtur esse, cum pro quantitate vel qualitate ægritudinis, vel ægrotantis, nunc mordentia, nunc mollentia ægrotanti medicamenta apponit; et nunc ferro secat, cui fomento subvenire non poterat, et e converso ei nunc subvenit fomento, quem ferro secare non audebat; *ita spirituales medici, doctores videlicet sanctæ Ecclesiæ nec a se nec inter se dissentiunt, cum illicta prohibent, necessaria jubent, summa suadent, venialia indulgent*: cum secundum duritiam cordis delinquentium pro correctione eorum, vel cautela ceterorum severas pænitentiæ leges imponunt; vel secundum devotionem dolentium et resurgere volentium, considerata fragilitate vasis quod portant indulgentiæ malagma superponunt. Nam qui indulgent majoribus morbis amovendis provident; et qui illicta prohibent, a morte deterrent; qui vero necessaria jubent salutem cupiunt conservare; qui autem suadent salutem student augere. » (C'est nous qui soulignons.)

Chartres, et toutes les règles posées par lui n'avaient-elles, pour autant, d'intérêt que dans la mesure où elles étaient destinées à favoriser simplement des recherches historiques ? Nous ne saurions nous prononcer, n'ayant aucune raison qui nous permette de le faire.

Quant à l'évêque de Chartres, après avoir indiqué l'orientation que doivent avoir normalement les règles précédemment exposées, il passe immédiatement au moyen dont disposent les supérieurs hiérarchiques pour accommoder les prescriptions canoniques aux circonstances: la dispense [87]. Considérait-il par là que ceux-là seuls se spécialisaient dans l'interprétation du droit canonique, qui étaient appelés à exercer une certaine juridiction dans l'Église [88] ? Pensait-il, au contraire, que l'interprète privé pouvait se contenter de la brève norme donnée par lui: « Ita interpretatur aut moderatur ut ad regnum charitatis cuncta quæ docuerit vel exposuerit referat [89] » ? Nous ne saurions le dire. En tous cas sa notion de la dispense s'en ressent beaucoup. De fait nous devons reconnaître, sans doute, que pour ce qui est de la distinction de la dispense d'avec les autres fléchissements que peut subir la loi [90] les idées d'Yves de Chartres se rapprochent pas mal des notions reçues de nos jours: ainsi il fait remarquer que la dispense est un adoucissement de la discipline valable seulement pour un temps et pour le cas en vue duquel elle a été accordée [91]. Mais cela ne l'empêche pas de confondre la

[87] P. Fournier, *Yves de Chartres et le Droit canonique*, p. 58: « La célèbre introduction qui précède le Décret et la Panormia [. . .] n'est autre chose qu'un traité de la dispense. »

[88] Il y aurait eu pour le faire pencher dans ce sens le fait que la plupart des collections venues au jour sous le pontificat de Grégoire VII avaient pour auteurs soit des évêques, soit des cardinaux: Anselme, évêque de Lucques; le cardinal Atton; le cardinal Grégoire. Par ailleurs les collections les plus saillantes de la période antérieure à Grégoire VII avaient eu pour auteurs, elles aussi, des ecclésiastiques constitués en dignité: Réginon, abbé de Prum, Abbon, abbé de Fleury (voir dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), p. 206 *-209 * et 210 *, note 49).

[89] Voir plus haut note 86.

[90] S. Romani, *Elementa Juris Ecclesiæ publici*, t. I, *De hominum societate*, Romæ 1936-1937, p. 147-148: « Mutantur [. . .] leges aut voluntate expressa legislatoris aut legitima consuetudine, utrumque multifariam; nam aut lex ipsa aufertur (= abrogatio), aut per contrariam legem consuetudinemve averitur (= abrogatio), aut in eisdem aliquid additur (= obrogatio), aut aliquid demitur (= derogatio), aut aliquid mutatur (= subrogatio). » — Voir aussi du même auteur, *De norma juris*, Romæ 1937, p. 219-225.

[91] Yves, *Lettre 237 à Jean, archevêque de Lyon*: *P.L.*, t. 162, col. 242 B-C: « Cum ergo ea quæ æterna lege sancita non sunt, sed honestate et utilitate Ecclesiæ instituta vel prohibita, pro eadem occasione ad tempus remittitur pro qua inventa sunt, non est institutorum damnosa prævaricatio, sed laudabilis et saluberrima dispensatio. »

dispense avec l'interprétation de la loi. La dispense, en effet, fait partie intégrante de sa méthode d'interprétation: méthode qui consiste à adapter les lois aux besoins des temps [92]. De cette confusion il ne s'inquiète pas outre mesure; il ne faudrait pas lui en vouloir non plus: il est moins un homme d'école, qui cherche à creuser des notions, qu'un homme de gouvernement.

Quoique la notion même de la dispense soit ainsi loin d'avoir chez l'évêque de Chartres les contours précis que nous lui donnons de nos jours, il ne faudrait pas croire qu'il ait, pour autant, laissé en suspens les questions qui en concernent la concession. Se fondant, en effet, sur l'autorité de saint Cyrille d'Alexandrie, il compare la dispense à une nécessité inhérente au voyage mouvementé de l'Église à travers les âges; il la compare à l'opération si bien connue, qui s'impose en cas de tempête: le lestage [93]. S'il fallait appliquer partout le droit strict, écrit-il, les ministres de l'Église n'auraient qu'à renoncer à leur administration et à se retirer du monde [94]. Aussi ce serait selon lui une grave erreur de s'en tenir à la rigueur de la discipline, là où la foi et la morale sont suaves; nous devons alors, dit-il, tempérer les règles ecclésiastiques pour empêcher la ruine

Voir aussi *Prologue*: *P.L.*, t. 161, col. 58 C-D: « Quæ hactenus certarum remisimus consideratione causarum, antiquis deinceps custodienda sunt regulis, ne quod *ad tempus* pia lenitate concessimus, justa post ultione plectamus. Nec tantum hoc in ecclesiasticis observandum est regulis, sed etiam in ipsis legibus. De venerandis legibus legitur Romanis. Quodcumque Imperator per epistolam constituit; vel cognoscens decrevit, vel edicto præcepit legem esse constat. Hæ sunt, quæ constitutiones appellantur. Plane ex his quædam sunt quæ personales appellantur, quæ *nec ad exemplum trahuntur, quoniam nec hoc princeps vult.* Nam quod alicui ob merita indulsit, [. . .] si cui pœnam irrogavit, [. . .] exemplum subvenit *personam non transgreditur.* Possemus de hujusmodi plurimas rationes, plurima exempla colligere, sed prudenti lectori et ei qui novit de paucis plurima intelligere debent prædicta sufficere. » (C'est nous qui soulignons.)

92 Yves, *Prologue*: *P.L.*, t. 161, col 47 C: « Quicumque ecclesiasticus doctor ecclesiasticas regulas *ita interpretatur aut moderatur* ut ad regnum charitatis cuncta quæ docuerit vel exposuerit referat, nec peccat nec errat [. . .]. »

93 Yves, *Lettre 214 au primat de Belgique*: *P.L.*, t. 162, col. 218 B-C: « Monente Cyrillo Alexandrino, sicut nautæ in mari periclitantes cum non habeant spem servandorum omnium negotiorum suorum quædam projiciunt, ut quædam servent: sic in dispensationibus ecclesiasticis ubi non periclitatur fidei veritas et morum honestas, quædam instituta temperare debemus ut tantis Ecclesiæ ruinis subvenire valeamus. »

94 Yves, *Lettre 190 au souverain pontife Paschal II*: *P.L.*, t. 162, col. 197 A: « Si enim vult Apostolica auctoritas omnia quæ medicinali condescensione dispensantur districte judicare, oportebit pene omnes ministros administrationibus suis renuntiare aut de mundo exire. »

de la société chrétienne [95]. Des passages de ce genre se rencontrent presque à chaque page des lettres de l'évêque de Chartres [96].

Par ailleurs, il faut remarquer que la dispense ne peut s'accorder, selon Yves, quand ce sont les préceptes immuables qui sont en jeu [97]; il faut noter aussi que le droit de dispenser ne saurait s'exercer sans une juste cause; et si jamais cette juste cause venait à cesser d'exister, du coup la dispense n'aurait plus de raison d'être [98]. Quant aux causes motivant la dispense, quoiqu'elles doivent habituellement se déduire de l'intérêt collectif, cependant elles peuvent être aussi des motifs d'ordre privé. Ainsi, nous dit-il, c'est selon la qualité des personnes, l'opportunité des lieux et des temps, qu'il convient d'accorder ou de refuser aux concubins la permission de contracter mariage [99]. Ailleurs, lorsqu'il demande à Pascal II de dispenser le nouvel archevêque de Reims de l'obligation de se présenter en cour de Rome, il sollicite cette faveur « propter Ecclesiæ necessita-

95 Yves, *Prologue*: *P.L.* t. 161, col. 54 C: « Dispensationes rerum nonnumquam cogunt parum quid [. . .] foras exire, ut majus aliquid lucrifaciant. Sicut enim ii qui mare navigant tempestate urgente, navique periclitante, anxiati quædam exonerant, ita et nos cum non habemus salvandorum omnium negotiorum penitus certitudinem, despicimus ex his quædam *ne cunctorum patiamur dispendio.* » (C'est nous qui soulignons.)

96 Voir par exemple, Yves, *Lettre 55*: *P.L.*, t. 162, col. 67 A-B: « Neque enim damnose aliquando rigor canonum remittitur, ubi multorum utilitati providetur. » *Lettre 144*: *P.L.*, t. 162, col. 151 A: « Dispensationis autem modus nulli unquam sapientium displicuit. » — *Lettre 145*: *P.L.*, t. 162, col. 151 C: « Suggerimus [. . .] ut rigorem justitiæ [. . .] consultioni moderatione remittitur [. . .] ». Voir encore *Lettre 146*: *P.L.*, t. 162, col. 151 D-152 A; *Lettre 147*: *P.L.*, t. 162, col. 152 D-153 A.

97 Ybes, *Prologue*: *P.L.*, t. 161, col. 51 A: « In his igitur in quibus observatis salus acquiritur, vel in quibus neglectis mors indubitata consequitur, nulla est admittenda dispensatio. »

98 Yves, *Prologue*: *P.L.*, t. 161, col. 51 A: « In his vero, quæ propter rigorem disciplinæ, vel muniendum salutem posteriorum sanxit diligentia, si honesta vel utilis sequatur compensatio, potest præcedere auctoritate præsidentium diligenter deliberata dispensatio. » — *Ibid.*: *P.L.*, t. 161, col. 57 A: « Papa Gelasius dicit quoniam ubi necessitas non est, incontrovertibilia maneant Sanctorum Patrum decreta. Et SSmus. Papa Leo in eodem spiritu præcepit dicens: ubi necessitas non est, nullo modo violentet Sanctorum statuta. Ubi vero necessitas fuerit, ad utilitatem Ecclesiæ qui potestatem habet, ea dispenset. Ex necessitate enim fit mutatio legis. » — *Ibid.*: *P.L.*, t. 161, col. 53 C: « Quo necessitas pro remedio reperit, cessante necessitate, debet utique cessare pariter quod urgebat. Quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio quam ad præsens fieri tempus impellit. » — *Ibid.*: *P.L.*, t. 161, col. 58 B: « Sic aliæ dipensationes salubri deliberatione admissæ debent et ipsæ cessare, cessante necessitate, nec est pro lege habendum quod aut utilitas suasit, aut necessitas imperavit. »

99 Yves, *Lettre 16 à Walter, évêque de Meaux*: *P.L.*, t. 162, col. 29 A: « In quibus sententiis non alia mihi videtur esse distantia nisi ea quam inter se habent judicium et misericordia, quæ toties in unum negotium conveniunt in discretione rectorum, ita consistunt ut habita consideratione salutis pro qualitate personarum, pro opportunitate locorum et temporum, nunc severitas canonum possit exerceri, nunc indulgentia quibus oportebit, impendi. »

tem, deinde propter utilitatem et honestatem personæ [100]. On conviendra facilement que ce n'est pas là le langage d'un homme qui n'accorderait des dispenses que pour des motifs de bien public [101]. De son côté Bernold de Constance n'a pas un autre langage [102], quoiqu'il ne semble pas partager la tendance de l'évêque de Chartres à faire entrer la dispense dans la notion même d'interprétation.

Parvenus au terme de cette étude, s'il nous fallait faire le bilan de l'activité des canonistes dont nous avons étudié la méthode, nous pourrions dire que les générations qui précédèrent Yves de Chartres et Bernold de Constance, préparèrent, sans s'en douter, le travail de ces deux derniers. Nous n'avons donc pas sous le pontificat d'Urbain II une révolution sans attache avec le passé, mais simplement la prise de conscience de l'aspiration jusque là confuse, à l'interprétation par l'histoire et la dialectique.

Quant à Yves de Chartres et Bernold de Constance, nous ne croirions pas être loin de la vérité, si nous disions que le premier est plutôt un *practicien de l'interprétation;* il ne faut pas lui demander où finit l'interprétation proprement dite, et où commence l'exercice du pouvoir discrétionnaire des supérieurs hiérarchiques sur la loi: c'est comme si l'on demandait à un entrepreneur de faire une conférence sur la résistance des matériaux. Le second, par contre, semble prendre goût au *travail d'explication lui-même,* quoique nulle part il n'exclue que l'explication des lois soit en vue de leur application.

Quant à l'influence immédiate exercée par l'un et l'autre, si on doit dire d'une part que les règles de critique textuelle élaborées par Bernold de Constance devaient rester sans effet, d'autre part il

100 Yves, *Lettre 250*: *P.L.*, t. 162, col. 256 C.

101 J. Brys, *De Dispensatione in Jure canonico*, Bruges 1925, p. 49: « De causa requisita ad dispensationem agendo Bernaldus et Yvo videntur aliquatenus recedere a doctrina eousque recepta. »

102 Bernold, *De Excommunicatis vitandis*: *Libelli de Lite*, t. II, p. 116: « Ratio temporum nonnumquam rigorem canonum remitti cogit, sicut Beatus Innocentius papa in quibusdam faciendum decrevit, qui hac vita in voluptatibus transacta demum in fine pœnitentiam simul et reconciliationem expetivit [. . .]. Aliquando etiam et ipsa multitudo delinquentium rigorem disciplinæ non admittit, ut quod a multis peccatur canonice vindicari non possit [. . .]. Ipsa quoque consideratio fragilitatis humanæ nunnumquam rigorem canonum cogit emollire [. . .] Eodem nodo et spontanæ confessio canonicam severitatem [. . .] mittigare consuevit. »

faut reconnaître que les autres directives données par eux contribuèrent grandement à accroître le souci de mettre de l'ordre dans les milliers de textes qui avaient fixé la discipline de l'Église au cours des temps. Et, c'est précisément ce qui permettra à Gratien de mettre au jour la « Concordia discordantium canonum ».

Jean-Marie SALGADO, o.m.i.

Les Cayes, Haïti.

Les derniers ouvrages de Mgr Grabmann[1]

Mgr Martin Grabmann, professeur à l'Université de Munich et l'un des grands pionniers de l'histoire de la philosophie et de la théologie scolastiques, est décédé en 1949. Au nom et à l'honneur de ce grand écrivain catholique, il faut rattacher l'édification d'une vaste œuvre littéraire de quelque cinquante travaux scientifiques dont il ne nous appartient pas ici d'évoquer l'importance et l'originalité. Le faible hommage que nous pouvons rendre à cet homme de science, nous le présenterons dans un essai d'analyse de ses derniers ouvrages.

A l'occasion d'un séjour d'étude à Rome, Grabmann, jeune prêtre, devait rencontrer les savants pères Denifle, o.p., et Ehrle, s.j., futurs cardinaux de l'Église, chez qui il puiserait l'élan vers le travail de toute sa vie, l'histoire de la scolastique. Pendant un demi-siècle, tous ses efforts et ses talents seront mis au service de la cause intellectuelle catholique, contribuant ainsi, dans une large mesure, à créer un jugement plus objectif et plus compréhensif sur la philosophie et la théologie scolastiques, même dans les milieux non catholiques. L'œuvre scientifique de Grabmann fut souvent honoré par l'Église et les institutions de haut savoir. Quatre universités (Louvain, Milan, Budapest, Innsbruck) lui ont accordé le doctorat honorifique, et beaucoup d'académies et de sociétés scientifiques l'ont inscrit parmi

1 Martin Grabmann, *Thomas von Aquin. Persœnlichkeit und Gedankenwelt*, Kœsel, Muenchen und Kempten, 1946, 231 p.

Martin Grabmann, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin.* Paulusverlag, Freiburg Shweiz, 1949, 124 p.

Martino Grabmann, *Guglielmo di Mœrbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1946, 193 p. (Misecellanea Historiæ Pontificiæ, vol. XI.)

Martin Grabmann, *Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « in Boethium de Trinitate ».* Paulusverlag, Freiburg Schweiz, 1948, xv-392 p.

Martin Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistrische Untersuchung und Einfuehrung. 3 stark erweiterte Auflage*, Muenster Westf., Aschenforffsche Verlagsbuchhandlung, 1949, xiii-478 p.

leurs membres d'honneur. Le regretté professeur doit être considéré comme un pionnier et un explorateur. Ceci marque à la fois son mérite et son champ d'action: il fut un initiateur. L'explorateur qui parcourt un pays fait la connaissance des choses les plus remarquables, mais les générations suivantes, tablant sur le travail déjà fait, pourront jouir de découvertes encore plus grandes. Le mérite fondamental se rattache quand même au travail courageux de celui qui a attiré leur attention sur ce pays. C'est la situation de Mgr Grabmann et de chaque historien, et plus ou moins de chaque savant. D'ailleurs le savant prélat lui-même avait déjà très bien discerné les éléments passagers des éléments durables dans la philosophie et la théologie scolastiques, assigné le caractère d'initiation de beaucoup de ses travaux scientifiques dont l'achèvement serait l'œuvre des successeurs. Il était persuadé, comme saint Thomas, que la parfaite découverte de la vérité et le progrès de la science et de la culture sont une œuvre collective de toutes les générations et de tous les peuples. De cette conviction proviennent aussi la modestie du savant professeur, son jugement pondéré, son estime à l'égard des découvertes des autres savants et son acceptation empressée des résultats de leurs recherches sérieuses.

Je ne veux tout de même pas trop accentuer le caractère passager de l'œuvre scientifique du regretté savant catholique, puisqu'il nous a laissé des travaux qui dureront à cause de leur valeur et leur importance.

L'attitude du pionnier et de l'explorateur explique aussi le fait que l'auteur a abordé tant de questions historiques disparates sans souci apparant de centralisation sur un point déterminé. Il faut reconnaître que Mgr Grabmann a traité presque tous les sujets de la philosophie et de la théologie scolastiques, des questions de méthodologie, de logique, de morale et de métaphysique, de théologie dogmatique et mystique. Mais on ne doit pas oublier d'autre part l'aspect historique de ce travail, l'orientation générale de cette recherche à l'allure si disparate en fonction de la doctrine scolastique, surtout celle de saint Thomas, dans sa portée historique comme synthèse féconde et durable de la science grecque et de la sagesse chrétienne. Oui, la doctrine de saint Thomas était le point de mire de toutes ses

recherches; c'est pourquoi déjà le premier travail de sa jeunesse sacerdotale et encore le dernier ouvrage de sa vieillesse portent sur l'œuvre de saint Thomas. En 1899, il publiait *Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee*, et en 1948, à la veille de sa mort il nous livrait *Die Werke des hl. Thomas von Aquin.* Entre ces deux ouvrages prennent place un grand nombre de livres et d'articles qui portent sur des points de la doctrine de saint Thomas, par exemple *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903; *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas.*, Paderborn 1921; *Der goettliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Muenster 1924; *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925, *Einguehrung in die summa theologiæ de hl. Thomas.*, Freiburg 1928. Cette tendance et cette prédilection se manifeste d'une façon frappante dans ses derniers ouvrages que je veux résumer ici.

* * *

En 1946 Mgr Grabmann publiait sous forme corrigée et augmentée la 7e édition de son *Thomas von Aquin. Persoenlichkeit und Gedankenwelt.* Comme le titre l'exprime déjà, ce livre a pour objet la personnalité et la doctrine de saint Thomas. La première partie se compose de cinq chapitres (la vie — l'œuvre littéraire — l'originalité scientifique — les sources — la discussion à propos de la doctrine thomiste). Cette première partie nous manifeste, surtout dans le chapitre sur « L'originalité scientifique de saint Thomas », l'historien bien averti qui connaît à fond l'état de la philosophie et de la théologie au temps de saint Thomas et qui peut bien juger du progrès fait par lui. Bien que l'exposé soit assez court, nous voyons devant nos yeux se dessiner le portrait attirant de l'homme et du savant que fut saint Thomas d'Aquin.

La deuxième partie se divise sous les titres suivants: « L'être et le connaître. » « La raison et la foi — Dieu, son existence et son essence — Dieu et le monde — La nature de l'âme humaine — L'intelligence humaine. » « L'intellectualisme thomiste — L'Éthique — Sociologie — Éthétique — Le christianisme et l'Église catholique. » Cette partie donne seulement les points essentiels de la doctrine thomiste. Il y a certainement aussi en langue allemande des livres plus volu-

mineux et plus approfondis à ce sujet, mais c'est à dessein que l'auteur limite son exposé afin d'atteindre un public plus nombreux. A cause de la présentation de la matière d'une façon si claire et si concise, de la fermeté de la doctrine et de la noblesse du langage, ce livre est déjà devenu une œuvre classique et très répandue en Allemagne. Aussi est-il traduit en presque toutes les langues culturelles, même en japonais, contribuant ainsi à promouvoir la connaissance de la doctrine de saint Thomas et l'appréciation de sa personnalité.

* * *

Ce livre poursuit donc le but de familiariser le lecteur avec la personnalité scientifique et la doctrine de saint Thomas, tandis que *Das Seelenleben des hl. Thomas* (déjà à sa 3e édition en 1949) réédité presque en même temps, essaye d'en pénétrer la vie intérieure. Tâche très difficile, parce que les documents historiques n'abordent pas beaucoup ce sujet; on est d'autant plus étonné de voir s'en dégager un portrait si sympathique du saint et savant Docteur Angélique. C'est pourquoi ce livre est très précieux et presque sans pareille dans la littérature thomiste, du moins en allemand; nous croyons que ce tableau dressé avec tant d'amour et d'habileté gagnera à saint Thomas beaucoup d'amis et d'admirateurs. La méthode suivie par Grabmann est à la fois originale et ingénieuse. D'abord il collectionne minutieusement toutes les notes biographiques que nous donnent les œuvres de saint Thomas, surtout ses opuscules, et les témoignages déposés au procès de sa canonisation. Le matériel rassemblé ainsi est assez maigre et sec; mais par une profonde analyse, l'auteur y découvre trois notes caractéristiques dans la personnalité de saint Thomas: la sagesse, la charité et la paix. Il montre ensuite — et en cela consiste sa conception profonde et originale — comment l'œuvre scientifique de saint Thomas reflète ses hautes qualités mises en relief. Ce triptyque gagne de vives couleurs sur l'arrière-plan de la doctrine thomiste dressé par l'auteur d'une main maîtresse. C'est donc toute une théologie des vertus avec ses richesses spirituelles que l'auteur développe pour rendre vivants les maigres et monotones énoncés des témoins au procès de canonisation. Et enfin l'auteur met en lumière, comment la sagesse, la charité et la paix se trouvent dans le Christ,

Dieu fait homme, modèle et source de toute perfection surnaturelle, en accentuant ainsi l'aspect christocentrique dans la vie de notre saint, qui fut « le plus saint parmi les savants et le plus savant parmi les saints » (card. Bessarion). Vraiment un livre précieux d'une beauté fraîche et sublime et d'une valeur théologique considérable entièrement empreint d'un profond amour et d'une intime familiarité avec l'œuvre et la personnalité de saint Thomas, qu'on souhaite vivement trouver entre les mains de chaque étudiant en doctrine sacrée.

* * *

Pour mieux comprendre la synthèse thomiste dans son originalité et dans son contexte, Mgr Grabmann s'était toujours intéressé à la question de l'introduction des œuvres aristotéliciennes en Occident. Parmi ses rapports adressés à l'Académie de Munich, datant de 1921-1944, quinze travaux sur vingt traitent de l'aristotélisme médiéval. Le problème des traductions latines d'Aristote et de ses commentateurs, et celui de l'attitude des souverains pontifes à l'égard de la propagation des livres et des doctrines aristotéliciennes y jouent un rôle de premier plan. Le professeur Grabmann aborde ces thèmes par deux publications dans la série « Miscellanea Historiæ Pontificiæ ». Déjà en 1941 il publiait *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (vol. VI de la collection) et en 1946 il éditait le livre *Guglielmo di Mœrbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele* (vol. XI de la collection). Les deux principaux traducteurs d'Aristote en latin sont l'anglais Robert Grosseteste et le flamand Guillaume de Mœrbeke. A la suite de Francheschini, qui consacrait en 1933 une savante étude à l'œuvre de traduction de l'évêque de Lincoln [2], Grabmann rendait hommage au grand traducteur Guillaume de Mœrbeke.

Dans le premier paragraphe du premier chapitre (p. 1-85) il nous renseigne sur l'attitude de la faculté parisienne et des souverains pontifs à l'égard de ce nouveau courant aristotélicien au XIIIe siècle. Les esprits étaient divisés à l'Université de Paris et l'attitude des papes changeante. Ceux-ci insistaient surtout sur une épuration d'Aristote à la base des meilleures traductions latines. A ce but tendent dans

[2] *Roberto Grossetesta, Vescovo di Lincoln e le sua traduzioni latine,* Venezia 1933.

une large mesure les nouvelles traductions et revisions faites par Guillaume de Mœrbeke, qui a donc un grand mérite dans l'introduction d'Aristote en Occident, favorisant ainsi une meilleure interprétation de ce grand philosophe, tout en préparant le grand travail de saint Thomas. Dans le deuxième paragraphe, l'auteur nous décrit la vie de Guillaume. Nous en apprenons ainsi les étapes importantes: né en Brabant, probablement en 1215, il entra chez les Dominicains, étudia en Grèce, à Nicée et à Thèbes, fut pénitencier, chapelain et professeur à la cour pontificale d'Urbain IV, prit part au concile d'union de Lyon, fut élu archevêque de Corinthe et mourut en 1286. Nous apprenons également ses relations avec les savants de son temps: Giovanni Campano, Witelo, Henri Bate de Malines, Rosello di Arezzo et surtout saint Thomas. Et c'est le mérite de saint Thomas d'avoir demandé à son confrère, savant philologue, de faire de nouvelles traductions d'Aristote sur l'original grec.

Le chapitre II (p. 85-147) traite de ses traductions d'Aristote et des commentateurs grecs de ce dernier. Les chapitres III, IV et V parlent des traductions des œuvres de Proclus, des mathématiciens et des médecins grecs. Voici un schéma des conclusions de ces chapitres:

Chapitre II:

1. Traductions d'Aristote:
   - *a*) *Libri naturales* (1260-1270):
     - 1° *Physica* — revision.
     - 2° *De Cœlo et Mundo* (1260) — les deux premiers livres sont une revision de la traduction de Robert Grosseteste; les livres 3 et 4, une nouvelle traduction.
     - 3° *De Generatione et Corruptione* — probablement une revision de la traduction de Henri Aristippe.
     - 4° *Metereologica* (1260) — nouvelle traduction des trois premiers livres; le quatrième, une revision de la traduction de Henri Aristippe.
     - 5° *De Anima* (1268) — revision d'une ancienne traduction latine.
     - 6° *Parva Naturalia: De sensu et sensato, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia, de longitudine et brevitate vitæ, de juventu et senectute, de expiratione et respiratione, de morte et vita* — probablement une revision d'une ancienne traduction latine; mais d'après Lacombe, l'auteur de cette revision n'est pas certain.
   - *b*) *Libri metaphysicales* (1265-1268) — revision de la *Metaphysica mediæ translationis* et nouvelle traduction du XIe livre (K) jusque là inconnu en Occident.
   - *c*) *Libri morales:*
     - 1° *Ethica* (c. 1260) — retouche de la traduction de Robert Grosseteste. Mansion conteste que Guillaume en soit l'auteur, contre Francheschini,

Pelster, Salmàn et Grabmann. Saint Thomas utilise les deux traductions dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, ainsi que celle de Robert Grosseteste, dans une large mesure.

2° *Politica* (1260) — traduction nouvelle des trois livres (Lacombe, Grabmann), ou revision des deux premiers livres d'après une version ancienne et nouvelle traduction du 3° livre (Francheschini, Pelster).

3° *Rhetorica* — nouvelle traduction.

4° *Epistola ad Alexandrum* (écrit pseudo-aristotélicien) — probablement traduit en latin par Guillaume de Mœrbeke.

5° *I Rhetorica ad Alexandrum* — cette traduction n'est pas de Guillaume, comme Grabmann l'avait cru autrefois.

2. Traductions des commentateurs grecs d'Aristote (p. 127-147):

a) Ammonius, *in Perihermeneias* (1268 à Viterbo).

b) Simplicius:

1° *In prædicamenta* (1266 à Viterbo).

2° *Super de Cœlo et Mundo* (1271 à Viterbo).

c) Alexander de Aphrodisia:

1° *Super De Sensu et Sensato* — le père Théry conteste que Guillaume soit l'auteur de cette traduction, contre Mansion, Lacombe, Geyer, Pelzer et Grabmann.

2° *Super Metereologica* (ca 1260 à Nicée).

d) Themistius, *super De Anima* (probablement 1268).

e) Johannes Philoponus, *super III De Anima* (1268 à Viterbo) — autrefois l'auteur avait nié que Guillaume en fût le traducteur.

Chapitre III — Proclus (p. 147-160):

1. *Elementatio Theologica* (1268 à Viterbo).
2. *De Fato, de Providentia, de Malo* (1280 à Corinthe).
3. *Commentaire sur Timœus* — probablement un fragment seulement.
4. *Commentaire sur Parménide* — avec la fin, qui fait défaut dans l'original grec.

Chapitre IV — Traductions des écrits dathématiques (1269) d'Archimède, d'Eutochius, de Ptolémée et de Heron, qui se trouvent dans le code Vat. Ottob. lat. 1850 (c'est le seul autographe que nous ayons de Guillaume de Mœrbeke) (p. 160-165).

Chapitre V — Traductions des œuvres médicales (p. 166-168).

1. Galenus, *De Alimentis* (1277).
2. Hippocrates, *De Prognosticationibus Ægrutidinum secundum Motum Lunæ.*

Dans le chapitre VI (p. 168-194), l'auteur traite de l'appréciation des traductions de Guillaume par les humanistes et les philologues modernes. En dépit du jugement très défavorable de Roger Bacon, qui doit être considéré comme injuste et exagéré, les traductions de Guillaume s'établirent dans l'enseignement universitaire et furent communément appréciées par les auteurs du moyen âge et même par

les humanistes et les philologues modernes comme étant très fidèles, bien que l'expression et la construction latine en soient maladroites. Reste à noter que l'auteur fait preuve d'une vaste connaissance de toute la littérature sur le sujet traité et porte un jugement très pondéré; il reconnaît, de plus, la valeur des recherches des autres historiens (Lacombe, Francheschini, Keeler, Mansion, Pelster, Pelzer, Birkenmayer, Du Corte) et philologues modernes (Dittmeyer, Heiberg, Susemihl, Rudberg), ne se gênant pas de corriger ses opinions antérieures lorsqu'il y a lieu (p. 117, 140). Cette étude, nonobstant quelques travaux récents, garde sa grande importance, en particulier pour établir la chronologie de quelques écrits de saint Thomas.

Grabmann naturellement sait apprécier la valeur des recherches historiques: n'ignorant pas que la connaissance des problèmes posés dans le passé et des solutions apportées conduit à une meilleure vue d'ensemble et à une plus profonde pénétration de la vérité, il a surtout bien jugé de la valeur relative des recherches historiques, persuadé qu'elles n'ont pas de but en elles-mêmes, mais doivent contribuer à la recherche de la vérité. Il a parfaitement partagé l'opinion de saint Thomas à l'égard des études historiques, qui s'expriment d'une façon si claire dans son commentaire sur le *De Cœlo et Mundo* où il dit: « quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum, quia studium philosophiæ non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum[3]. » C'est pourquoi ses travaux ne se sont pas épuisés dans les questions purement littéraires et philologiques, mais se sont attachés à la solution des problèmes actuels et pour servir à la découverte de la vérité.

* * *

Cela vaut aussi pour son livre *Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin,* qui porte sur l'épistémologie théologique sous forme d'un commentaire historique de l'opuscule de saint Thomas *In Boethium de Trinitate.* Le premier chapitre (p. 1-33) se divise en deux paragraphes, dont le premier traite de l'authenticité des opuscules sacrés de Boèce et de leur influence sur la pensée médiévale, et le deuxième, des questions lit-

[3] *In De Cœlo et Mundo,* I, 22.

téraires historiques du commentaire de saint Thomas sur cet opuscule. Le deuxième chapitre (p. 33-44) explique le prologue de saint Thomas en soulignant l'originalité et la profondeur de ses pensées. Les troisième et quatrième chapitres (p. 44-186) forment la substance de ce commentaire et du problème posé concernant l'épistémologie théologique.

Le troisième chapitre porte en particulier sur la possibilité d'une connaissance naturelle certaine en rejetant, d'une part, toute forme d'illumination divine spéciale ou d'innéité dans l'âme humaine, et en marquant, d'autre part, les limites de la connaissance naturelle de l'essence divine. Ici sont donc réfutées à la fois la théorie augustinienne de l'illumination divine et celle des idées innées de l'ontologisme des temps modernes. L'exposé de l'auteur est clair et pondéré, car il ajoute toujours des textes parallèles tirés des autres œuvres de saint Thomas; apport très à point, surtout dans la question de la connaissance naturelle de l'essence et des attributs divins, car saint Thomas, dans son commentaire sur l'opuscule de Boèce, où il subit encore l'influence de la théologie négative du Pseudo-Denys, comme dans le *De Veritate*[4], le *Contra Gentiles*[5] et le *De Potentia*[6], est moins explicite que dans la Somme. L'exposé du commentaire de saint Thomas est heureusement complété par des questions parallèles chez Bernard Trilia (p. 51-74, 86-96), dont l'ontologie est brillamment réfutée.

Le chapitre IV (p. 101-186) est la partie la plus importante du volume: il y traite, après une introduction littéraire historique, les questions suivantes: licéité de la spéculation théologique, notion de la théologie comme science, application des termes et des arguments philosophiques à la théologie.

Dans la première question, il prouve la licéité et même la nécessité de la spéculation théologique à condition toutefois d'observer les règles suivantes: éviter la présomption, admettre la primauté de la foi sur la raison et garder la mesure correspondant à l'intelligence individuelle. La solution et le raisonnement de saint Thomas sont

[4] *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 9.
[5] III *Contra Gentiles*, cap. 49.
[6] *De Potentia*, q. 7, a. 5, a. 14.

classiques: « Respondeo dicendum, quod cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quæ in ipso sunt quantum potest ad Divina innitatur et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni Divinorum vacet sec. illud Psalmi LXXII: Mihi adhærere Deo bonum est [7]. »

C'est donc de la fin de l'homme que saint Thomas déduit la licéité et la nécessité de la spéculation théologique. L'union de l'homme à Dieu par l'amour [8] est la fin surnaturelle de l'homme, et cette destination exige que l'homme, avec toutes les forces de son âme, se dirige vers Dieu. De ce fait résulte que l'intellect, puissance intellectuelle intuitive, doit s'adonner à la contemplation amoureuse de Dieu sans raisonnement, tandis que la raison, puissance intellectuelle discursive, soit chercher Dieu et les choses divines par voie discursive. Ici, l'auteur indique bien, en citant surtout les profondes pensées du père Gagnebet [9], o.p., que la théologie, d'après la conception thomiste, ne vise pas en première ligne à la sanctification de la vie, mais à la connaissance et à la pénétration intellectuelle des vérités révélées, entraînant naturellement le perfectionnement de l'amour de Dieu. Dans ce même sens, le père Kleutgen, s.j., nous dit: « Le connaître ne gagne pas sa valeur uniquement par le fait qu'il meut et dirige le vouloir, mais aussi par cela qu'il perfectionne l'intelligence et nous fait participer intellectuellement aux biens suprêmes. Le connaître est la condition du bon vouloir et de l'agir, mais en même temps son fruit et sa récompense qui rend heureux [10]. »

Les questions suivantes portent sur la théologie comme science et sur ses rapports avec la raison. Ici est profondément exposée la doctrine thomiste: la théologie est une science au sens strict, mais une science subalterne, une science qui met à son service la raison avec toutes ses fonctions.

Contre les orgueilleuses tendances de l'aristotélisme hétérodoxe de la Faculté des Arts, qui méprisait le travail scientifique des théologiens, saint Thomas revendique pour la théologie la vraie notion

7 *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 1, c.

8 « Adhærere Deo » a cette signification, comme l'auteur le montre par des textes parallèles (*Summ. theol.*, IIa-IIae, q. 23, a. 7; q. 27, a. 6, ad 3).

9 Gagnebet, o.p., *La nature de la théologie spéculative*, dans la *Revue thomiste*, 1938, p. 216.

10 Kleutgen, s.j., *Die Theologie der Vorzeit V*, Muenster, 1874, p. 144.

de science. Certes, l'attaque ouverte n'avait pas encore commencé au temps où saint Thomas écrivait son commentaire sur Boèce, mais les tendances hostiles à la théologie, condamnées plus tard en 1277, envahissaient déjà les esprits. Saint Thomas part de la définition suivante de la science: « Scientiæ ratio consistit in hoc, quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur. » C'est donc une notion très large de science, et non celle donnée par Aristote [11], qui exige des principes évidents comme point de départ. D'après cette notion, la théologie est une science parce que, partant des principes sûrs acceptés par la foi, participation de la science divine, elle arrive à l'aide de la raison discursive, à des connaissances nouvelles. Saint Thomas écrit en effet: « . . . alia [est scientia] sec. modum ipsorum Divinorum, ut ipsa Divina secundum seipsa capiantur, quæ quidem perfecte nobis in statu viæ est impossibilis, sed fit nobis in statu viæ quædam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem Divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhæreamus ipsi primæ veritati propter seipsam. Et sicut Deus exhoc quod cognoscit se, cognoscit alia modo sui, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his quæ fide capimus primæ veritati inhærendo venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones [12]. » Il s'agit donc, pour le théologien, comme le père Congar le note [13], « de trouver et de reconstruire dans une science humaine les lignes, les enchaînements, l'ordre de la science de Dieu ». Saint Thomas défend ensuite, dans le même commentaire, la théologie-science contre sept arguments contraires, dont la solution du septième est remarquable à cause du card. Hannibaldus de Hannibaldis [14]. La difficulté est celle-ci: le point de départ de chaque science est l'intellect, parce qu'on arrive par l'intellect des principes à la science des conclusions. Mais dans la théologie l'intellect n'est pas le point de départ, mais plutôt le terme. Le cardinal donne la réponse suivante: « . . . dicendum, quod scientiarum primarum principium proximum est intellectus; earum vero scientiarum,

[11] *Anal. Post.*, I, 2, p. 71b 9.
[12] *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2.
[13] CONGAR, art. *Théologie*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XV, col. 279.
[14] Card. HANNIBALDUS DE HANNIBALDIS, *In I sent.*, q. 1, prol., q. 1, a. 1, ad 2 (cité par GRABMANN, *Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre* . . . , p. 141).

quæ sua principia ab aliis supponunt, proximum principium est credulitas principiorum ab aliis suppositorum, primum vero earum principium est intellectus. Perficitur tamen certitudo istarum scientiarum, cum per viam resolutionis in ipsum intellectum primorum principiorum perveniunt. Et similiter huius scientiæ proximum principium est fides eorum, quæ divinitus revelantur, primum vero principium est intellectus, quo Deus ista intelligit, qui est huius scientiæ finis, inquantum per hanc scientiam homo præparatur ad hoc quod deiformiter credibilia intelligat, vel prefecte in patria vel simiplene in via. » Cette difficulté touche déjà à l'objection principale contre la notion de la théologie-science, qui consiste en ce que chaque science doit partir de principes évidents, ce qui ne se réalise pas pour la théologie. La solution de cette difficulté se trouve dans la définition de la théologie comme une science *subalternata.* La théorie de la subordination des sciences a été élaborée par Aristote lui-même [15] et est appliquée par saint Thomas à la théologie dans son commentaire sur Boèce [16] dans la Somme théologique [17] (le texte des Sentences est une interpolation postérieure). D'après ces textes la théologie est une science subordonnée à la science évidente de Dieu et des bienheureux. Ici Mgr Grabmann suit l'exposé profond du père Chenu [18], o.p., qui met en relief ce concept de la théologie comme science *subalternata,* accentuant ainsi, d'une part, la haute dignité de la théologie comme continuation de la science de Dieu et des bienheureux et comme préparation efficace à la vision béatifique, et, d'autre part, la grave obligation pour le théologien de se baser continuellement sur les données révélées, de se nourrir de plus en plus de la foi et de vivre sa foi. La théologie est donc une science, une science *subalternata*; saint Thomas ajoute qu'elle est une science argumentative. Cette troisième qualité de la théologie est à noter tout spécialement aujourd'hui, où les courants d'irrationalisme et de faux mysticisme mettent en danger la vraie nature de la théologie et menacent ainsi les fondements de notre foi. L'importance de cette question apparaît déjà par sa longueur (40 pages) et ses subdivisions:

15 *Anal. Post.*, l. I, c. 7 et 10 (75 b 14 et 17 a 31).
16 *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 5; q. 5, a. 1, ad 5 et 6.
17 *Summ. theol.*, 1a, q. 1, a. 2.
18 D. Chenu, o.p., *La Théologie comme Science au XIIIe Siècle*, Paris 1943.

1° la marche de la pensée de cet article; 2° les textes parallèles chez saint Thomas; 3° les remarques historiques à la réponse principale; 4° les objections. Ici se posent beaucoup de problèmes toujours actuels: relation entre l'autorité et la raison dans la théologie; théologie positive ou spéculative; rapport entre la raison et la foi; la philosophie et la théologie, ou la possibilité d'une philosophie chrétienne. Le rapport de la théologie positive et spéculative est étudié d'après l'article 18 du *IV Quodl.*: « . . . quod magister determinans quæstionem theologicam magis debet uti auctoritatibus quam rationibus. » Le rôle de la raison dans la théologie est reconnu dans sa triple tâche — démonstration des préambules de la foi, illustration par des analogies du contenu de la foi, réfutation des objections contre la foi. La question des relations entre la philosophie et la théologie est résolue dans le sens d'une vraie autonomie de la philosophie quant à son objet et à ses principes, et d'une aide de la théologie, « cum omnes aliæ scientiæ sint ei quasi famulantes et præambulæ in via generationis [19] ». Au fond, la solution de tous ces problèmes est tout simplement basée sur un principe fécond, à la fois métaphysique et théologique, d'où ressort d'une façon frappante la puissance intellectuelle de saint Thomas. C'est le principe de l'harmonie entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi, entre l'être incréé et l'être créé. De ce principe, saint Thomas déduit trois conclusions importantes: 1° d'une part, il est possible de rapprocher la vérité révélée de l'intelligence humaine par les analogies trouvées dans les créatures, et, d'autre part, il ne peut y avoir opposition réelle entre la vérité révélée bien comprise et correctement interprétée et la vérité philosophique; 2° toutes les objections de la raison contre la foi peuvent donc être écartées par la raison elle-même; 3° enfin, la vérité révélée est un perfectionnement du savoir humain qui cherche son propre intérêt au service de la foi.

A partir du chapitre V, l'auteur traite de la théologie comme science au XIIIe et au début du XIVe siècle. Au premier paragraphe (p. 186-245), on nous laisse voir comment, jusqu'à saint Thomas, l'influence augustinienne prédomine en faisant de la théologie une sagesse plutôt qu'une science; celle-ci, en effet, exige l'évidence de ses prin-

[19] *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 7.

cipes et vise au perfectionnement de l'intelligence. Mais l'influence d'Aristote commence déjà. Saint Augustin rayonne encore toutefois par: 1° Guillaume d'Auxerre, Jean de Treviso, Roland de Cremona; 2° l'école franciscaine ancienne: Alexandre de Halès, Odo Rigaldus, Guillaume de Melitona; 3° saint Bonaventure; 4° l'école dominicaine ancienne: Richard Fishacre, Robert Kilwardby; 5° saint Albert le Grand; 6° Ulric de Strasbourg.

Toutefois l'évolution vers la conception thomiste inspirée de l'épistémologie aristotélicienne, est amenée lentement par Guillaume d'Auxerre, Odo Rigaldus et saint Bonaventure. La doctrine de ce dernier est exposée par l'auteur avec beaucoup de sympathie; elle est, en effet, remarquable. Le docteur séraphique distingue trois manières de connaître par la foi: la méthode des simples fidèles, la méthode des exégètes et celle des théologiens; il oppose la méthode exégétique à la méthode proprement théologique. Celle-là possède le *modus præceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus,* tandis que celle-ci suit le mode *definitivus, divisivus, collectivus, perscrutivus et inquisitivus.* Aussi l'objet de l'exégèse et de la théologie sont-ils différents; l'objet de l'exégèse est le *credibile ut credibile,* tandis que celui de la théologie est le *credibile ut intelligibile.* Saint Bonaventure emploie déjà le terme science *subalternata* pour la théologie, mais il s'agit chez lui d'un sens autre que celui employé par saint Thomas: à savoir, la subordination de la théologie à l'exégèse et non pas la subordination de la théologie à la science de Dieu et des bienheureux. Digne d'une mention spéciale encore, est l'exposé de saint Albert et surtout de son élève Ulric de Strasbourg, qui a composé le traité le plus développé du haut moyen âge sur les conditions et les principes de la science sacrée. Il se distingue par l'originalité et la profondeur des idées. Dans cet aperçu historique du premier paragraphe, l'auteur, tel qu'indiqué dans son avant-propos, doit en large mesure ses connaissances au livre du père Chenu, o.p., *La Théologie comme Science au XIIIe Siècle,* bien qu'il ait apporté beaucoup de nouveaux matériaux; mais il se montre plus indépendant dans les paragraphes suivants, qui traitent des théologiens postérieurs à saint Thomas, dont un grand nombre nous ont été révélés pour la première fois dans des recherches précéden-

tes de Mgr Grabmann. C'est le cas pour les théologiens de l'école thomiste ancienne.

Le deuxième paragraphe (p. 245-281) traite des théologiens de l'entourage immédiat de saint Thomas — Bombolognus de Bologna, Petrus de Tarantasia, Hannibaldus de Hannibaldis, Romanus de Roma, Remigio de Girolami de Florence, — qui ne sont pas très personnels et répètent les idées et les mots mêmes de saint Thomas. Plus intéressant est le troisième paragraphe (p. 281-336) concernant les maîtres franciscains et séculiers. Quant aux maîtres franciscains nous apprenons que Richard de Mediaville et Gualterius de Bruges se rapprochent, comme d'ailleurs aussi dans d'autres points de doctrine, de la position de saint Thomas, tandis que Guillaume de Ware soutient plutôt la doctrine de l'école franciscaine ancienne et Duns Scot combat expressément la doctrine de saint Thomas.

Pour Duns Scot, la théologie n'est ni une science, ni une science *subalternata*, ni une science argumentative: il a toujours devant les yeux une notion de science plus restreinte [20], telle qu'exprimée par Aristote [21] (An. Post. 1, 2). Selon l'opinion de Duns Scot, la science au sens strict requiert quatre conditions: 1° *quod sit certa, hoc est absque deceptione et dubitatione,* 2° *de cognito necessario,* 3° *causata a causa evidente intellectui,* 4° *applicata ad cognitum per discursum syllogisticum* [22]. La théologie n'est donc pas une science, parce qu'il lui manque la troisième condition; ni une science *subalternata,* parce que 1° la science *subalternans* et la science *subalternata* ont un objet différent, 2° la science *subalternans* et la science *subalternata* peuvent se trouver dans le même sujet, 3° la science *subalternans* cause dans la science *subalternata* un habitus scientifique. La théologie n'est pas non plus une science argumentative, comme saint Thomas l'affirme [23] en s'appuyant sur l'Écriture sainte, parce que la vérité révélée ne nous est pas donnée *per modum scientiæ demonstrativæ, sed per modum auctoritatis Dei.*

20 Duns Scot, o.f.m., *Op. Ox.*, I, prologus, q. 3, a. 9 et 10; III, dist. 24, q. unica; *Rep. Par.*, I, Prologus, q. 2; III, dist. 24, q. unica.

21 *Anal. Post.*, I, 2.

22 *Op. Ox.*, I, prologus, q. 3, a. 9, n. 26.

23 *Summ. theol.*, I^a, q. 1, a. 8.

Les séculiers Henri de Gand et Godefroy de Fontaines étaient, comme Duns Scot d'ailleurs, des grands génies spéculatifs et très personnels. Henri de Gand, qui subit encore parfaitement l'influence augustinienne, revendique pour les théologiens une lumière spéciale, distincte de la lumière de la foi et de celle de la raison, en vue de mieux comprendre, interpréter et défendre la vérité révélée. Sa théorie d'une lumière spéciale est communément rejetée par ses contemporains comme superflue et dangereuse pour le mérite de la foi. Godefroy de Fontaines, qui a beaucoup apprécié saint Thomas et a publiquement [24] exigé la révocation de la condamnation de neuf thèses thomistes incluses dans la condamnation de 1277, a traité ce sujet d'une manière très profonde et pondérée. Il connaît deux définitions de la science. La première, qui se base sur saint Augustin [25], « scientia enim dicitur communiter notitia alicuius prius ignoti, cum per rationes aliquas ex aliquibus evidentioribus et magis notis innotescit », est identique à celle de saint Thomas [26]. C'est une définition assez large, et en ce sens la théologie est une science. Mais il connaît aussi une définition stricte, qui est empruntée à Aristote [27]. « Notitia facta evidens per rationes certas et evidentes sic quod veritati sic notæ innititur intellectus propter evidentiam ipsarum rationum sec se. » En ce sens la théologie n'est pas une science, mais on peut l'appeler *scientia fidei.* D'une grande importance est la question 3 du *IV Quodl.*, « Utrum possit haberi certa scientia de conclusione elicita ex principiis solum creditis », qui touche au problème de la science *subalternata.* Voici la réponse de Godefroy: l'évidence des conclusions correspond à l'évidence des principes. Bien qu'une conclusion puisse être tirée de principes de foi, dont la conséquence, i.e. la *necessitas consequentiæ* est l'objet du savoir, la conclusion elle-même, i.e. la *necessitas consequentis* ne peut pas être l'objet du savoir; c'est pourquoi la théologie ne peut pas être nommée une vraie science *subalternata et argumentativa.*

Une position semblable est prise par Bernard de Thérines, abbé cistercien, tandis que Bernard d'Auvergne de l'ordre dominicain défend

24 Godefroy de Fontaines, *Quodl. XIII*, q. 5.
25 *Epist. CXX ad Cons.*, c. I, 2.
26 *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 2.
27 *Anal. Post.* I, 2.

la doctrine de saint Thomas contre Godefroy. Pierre d'Auvergne, l'élève de Godefroy de Fontaines et de Henri de Gand et probablement aussi de saint Thomas, dont il a achevé le commentaire sur le *De Cœlo et Mundo*, a déjà élaboré une notion très moderne de la science. D'après lui la science peut être définie comme connaissance systématique d'un ensemble d'objets obtenu par la coordination de différentes espèces d'arguments, à savoir la démonstration *propter quid* et *quia*, le syllogisme de probabilité, l'induction, l'analogie et l'hypothèse. Il applique ensuite cette notion à la théologie, qui est donc une science proprement dite en raison de l'unité de l'objet et de la déduction rigoureuse en partant des principes certains. Mais n'est-il pas nécessaire que les principes soient aussi évidents ? Non, répond-il, ce n'est pas nécessaire au début, parce qu'on peut partir des principes acceptés par la foi, qui plus tard seront connus plus ou moins clairement non par voie de démonstration, mais par simple intuition (Henri de Gand) à mesure que l'âme se purifiera des imaginations et des passions qui font obstacle à la contemplation parfaite de Dieu. Plus l'âme progresse dans sa purification, plus elle atteint la vérité des articles de foi. Mais il ajoute que la parfaite évidence ne sera obtenue que dans l'autre vie.

Le dernier paragraphe (p. 336-380) traite de la doctrine proposée dans l'école thomiste ancienne, dont l'attitude n'est pas uniforme. Tandis que Jean Quidort, Johannes de Sterngassen, Guillaume de Hothum, Thomas Sutton et Johannes Picardi de Lichtenberg suivent en général saint Thomas, Hervæus Natalis, chef de l'école thomiste française au début du XIVe siècle, et Jean Regina de Naples, chef de l'école thomiste italienne à la même époque, se montrent plus indépendants. Hervæus Natalis, d'ailleurs élève fidèle et défenseur ardent de la doctrine thomiste, nie que la théologie soit une vraie science et une science *subalternata*. Mais il est conscient de son opposition à saint Thomas [28] et pour cela il essaye d'affaiblir la position contraire en disant: « unde mihi videtur quod, quando fr. Thomas in aliquo loco dicit theologiam esse scientiam subalternans, quod non intendit, quod theologia sic sit scientia subalterna quantum ad hoc quod scientia subalternata inventa ab homine habet processum scientificum,

[28] *Summ. Theol.*, I^a^, q. 1, a. 2.

sed quantum ad hoc quod habet similitudinem cum ea. Theologia et quantum ad propter quid et quantum ad quia est, habet sua principia ut credita et ideo non habet rationem scientiæ prorie dictæ. »

Jean Regina de Naples, le meilleur thomiste au début du XIVe siècle, a développé cette question dans ses quodlibets et ses questions disputées plus explicitement que tous les autres scolastiques. Il allègue dix-huit arguments contre la thèse que la théologie est une science proprement dite et après les avoir réfutés, il arrive aux assertions suivantes:

1° par rapport à des vérités que la théologie partage avec la métaphysique, et qui peuvent être prouvées rigoureusement, elle est une science;

2° par rapport à son objet propre elle est une science *sec. se*;

3° par rapport à nous, il faut distinguer: quant à la possibilité de ses principes, elle est une science au sens strict, parce qu'on peut prouver que ce qui ne contient pas une contradiction, est intrinsèquement possible et que les articles de foi ne contiennent pas de contradiction;

4° quant à l'existence de ces principes, elle n'est pas une science au sens strict, mais une science au sens large, puisque la théologie communique une connaissance plus grande que la foi des simples fidèles à l'égard de ces principes (quant au lieu où ils se trouvent dans l'Écriture sainte, à leur interprétation, à leur possibilité, à leur défense);

5° enfin, la théologie peut être nommée *scientia consequentiæ*, parce que le théologien sait que les conclusions résultent d'une façon nécessaire des principes nécessaires.

Nous voyons ici que les pensées de Jean Regina sont plus amples que celles de saint Thomas dans son commentaire sur Boèce et que l'adhésion à la doctrine de saint Thomas n'empêche pas le développement ultérieur et l'originalité de l'exposé. Certes les grandes lignes indiquées par le docteur universel sont communément suivies par l'école thomiste, comme l'auteur nous le montre, à la fin de ses recherches, dans un aperçu historique à partir du moyen âge jusqu'à nos jours. C'est encore aujourd'hui l'enseignement de ses fidèles adhérents que la théologie est *scientia proprie dicta, sed in statu imper-*

fecto comme Scheeben l'exprime d'une manière classique dans son incomparable épistémologie théologique: « La science théologique mérite-t-elle le nom de science dans le même sens et au même titre que la science naturelle ? On ne l'appelle pas ainsi, dans le même sens, quand on fait entrer dans l'idée de science cette condition que la certitude des principes doit, comme celle des conclusions, reposer sur notre vue personnelle. On l'appelle ainsi, dans le même sens, quand on fait consister toute la notion de science dans les conclusions tirées des principes immédiatement certains. Dans ce dernier cas, la science théologique justifie même son titre à un plus haut degré que la science naturelle, car la certitude de ses principes est plus élevée, puisqu'elle est immédiatement puisée à la source suprême de toute certitude et qu'elle nous rend immédiatement certains des raisons réelles et fondamentales de son contenu (puissance et volonté de Dieu). Il y a, du reste, dans la connaissance même naturelle, des domaines qui ne demandent pas, pour être scientifiquement connus, d'être formellement appuyés sur des principes évidents, on peut en emprunter les principes aux conclusions d'une science plus haute, comme l'astronomie le fait pour les mathématiques. Aussi, les savants comme saint Thomas, admettent que la théologie est une science proprement dite, l'appellent scientia subalternata, en sous-entendant Dei, science réelle, il est vrai, mais que nous ne possédons qu'imparfaitement, et dont la culture exige que nous nous appuyions sur Dieu, dont nous sommes les disciples [29]. »

L'œuvre de Mgr Grabmann, hormis quelques lacunes en raison d'un texte latin non encore critiquement établi, de quelques expressions maladroites et de fautes typographiques, donne un bon aperçu historique du problème posé et une excellente initiation aux écoles et tendances théologiques du haut moyen âge, à l'aide d'une étonnante documentation de textes inédits; nous regrettons qu'il n'ait pas pu réaliser son désir de nous donner, sous forme de commentaire historique aux derniers chapitres du même écrit, une épistémologie philosophique. Il aurait ainsi achevé son œuvre célèbre sur la méthode scolastique.

* * *

29 SCHEEBEN, *Dogmatique*, Paris 1877, vol. I, p. 586.

Un autre fruit de son travail incessant fut le livre *Die Werke des hl. Thomas,* paru après sa mort. La question de l'authenticité des chefs-d'œuvre des grands scolastiques est d'une importance de premier ordre pour la présentation et la critique de la philosophie et de la théologie scolastiques médiévales adaptées aux exigences scientifiques d'aujourd'hui. Jusqu'à présent, seules les œuvres de saint Bonaventure ont trouvé leur dernière fixation quant à l'authenticité, grâce à la grande édition de Quarrachi. Que de difficultés se lèvent à l'occasion des éditions critiques d'Alexandre de Halès, de saint Albert le Grand et surtout de Duns Scot ! Même pour les œuvres de saint Thomas, le dernier mot n'est pas encore dit, surtout quant à ses opuscules. On n'a pas réussi, malgré les efforts des siècles, à délimiter, par « une ligne de démarcation inébranlable [30] », les opuscules authentiques des non authentiques. D'autres difficultés encore se présentent: il faut discerner les œuvres composées par saint Thomas lui-même de celles qui sont des *Reportata* de ses élèves, et constater en quelle mesure elles participent à l'autorité des œuvres authentiques. Et enfin à l'égard des livres que saint Thomas n'a pas achevés, il faut savoir, où finit son travail et où commence celui de son successeur. Quelle est la portée et la valeur de ces recherches sur l'authenticité des écrits thomistes, de ces efforts énormes pour savoir exactement quel est le travail intellectuel indubitable de l'Aquinate ? Eh bien ! ces recherches sont d'abord dictées par l'intérêt pour la vérité historique. Saint Thomas lui-même s'est intéressé plus que tous les autres savants de son temps aux questions de l'authenticité, comme nous le montre sa critique sur le *Liber de Causis,* sur l'écrit pseudo-augustinien *De Spiritu et Anima* et sur le *De Dogmatibus Ecclesiasticis,* il n'a pas travaillé sans succès. Son amour de la vérité s'est donc opposé à nommer aristotéliciens ou augustiniens les livres qui ne sont pas d'Aristote ou d'Augustin. Il ne correspond nullement à la méthode de travail solide de l'Aquinate de mêler dans les écrits et traités thomistes les œuvres authentiques et les fausses sans faire aucune distinction. C'est donc pour l'étude scientifique de la philosophie et de la théologie de saint Thomas que les recherches autour de leur authenticité sont indispensables. Certes, pour

30 GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin,* p. 3.

un travail sur la doctrine thomiste, les grands chefs-d'œuvre thomistes comme les deux Sommes, le *Commentaire sur les Sentences,* les questions disputées et quodlibétiques, tous incontestablement authentiques, sont à consulter en premier lieu et leur jugement doctrinal est décisif; mais si on veut satisfaire aux exigences d'une vue historico-génétique, il faut avoir égard aussi aux autres écrits. Les œuvres exégétiques, dont la méthode et le contenu ne sont pas encore assez connus et reconnus, sont des documents littéraires de l'enseignement professoral de saint Thomas. Elles occupent, comme il est facile de le voir en les comparant avec la Somme, une position importante dans le jugement des raisons de convenance. De plus, dans les commentaires sur l'Écriture sainte, se manifeste d'une façon nette le trait ascétique et mystique de la pensée du Docteur Angélique. C'est pourquoi Valgonera, qui a donné une excellente présentation de la théologie mystique de notre saint, a puisé sa doctrine surtout dans les œuvres exégétiques. Il résulte donc que les questions autour de l'authenticité des œuvres exégétiques ont aussi un intérêt doctrinal; la même chose vaut pour les commentaires sur les œuvres d'Aristote, parce qu'il nous introduisent dans l'atelier où ce grand aristotélicien chrétien prépare et forge les matériaux et les outils avec lesquels il construira la grandiose synthèse de la philosophie grecque et de la sagesse chrétienne. L'importance des recherches sur l'authenticité des opuscules saute aux yeux étant donné qu'ils sont des monographies doctrinales et des recherches spéciales dans lesquelles l'auteur parle souvent d'une manière plus détaillée et plus approfondie. Cependant, les opuscules dont l'authenticité est discutée n'ont pas tous la même portée que les opuscules incontestés, par exemple: *De Ente et Essentia,* pour la métaphysique de l'être; *In Boethium de Trinitate,* pour l'épistémologie thomiste; *De Rationibus fidei contra Saracenos,* pour la doctrine de l'union hypostatique; *De Unitate Intellectus,* pour la psychologie; mais il y a des opuscules non encore établis comme authentiques, qui donnent une connaissance détaillée de la spéculation thomiste. Je rappelle ici seulement les écrits suivants: *De Natura Generis, De Natura Materiæ et Dimensionibus Interminatis, De Principio Individuationis, De Regimine Principum.* La question de l'authenticité des écrits thomistes est donc d'une grande

importance; nous devons, par conséquent, savoir gré à Mgr Grabmann d'avoir repris ce thème dans son livre *Die Werke des hl. Thomas*, auquel il a travaillé plusieurs années. L'ouvrage est ainsi divisé:

Ire partie — Histoire, méthode et sources des recherches littéraires historiques concernant les œuvres de saint Thomas (p. 1-247).

Chap. Ier — Introduction aux recherches sur les œuvres authentiques de saint Thomas.

§ 1 Importance et méthode de ces recherches.
§ 2 Documentation des opuscules thomistes par Johannes Capreolus.
§ 3 Histoire des recherches, à propos des œuvres thomistes à partir du moyen âge.

Chap. II — Les anciens catalogues et l'authenticité des écrits thomistes (p. 58-119).

§ 1 La thèse du P. Mandonnet du catalogue officiel et ses critiques.
§ 2 Les recherches récentes du P. Mandonnet sur le catalogue officiel et sur l'évolution des collections des opuscules thomistes.
§ 3 La thèse du P. Synave sur le catalogue officiel primitif.
§ 4 Deux catalogues inédits de Prague.
§ 5 La valeur historique des autres catalogues anciens.
§ 6 Le catalogue inédit du Cod. Vat. 813.

Chap. III — La tradition des manuscrits des opuscules thomistes (p. 120-247).

§ 1 Principes méthodiques et observations à l'égard de la recherche et de la critique des manuscrits.
§ 2 Les grands codes d'opuscules thomistes du XIIIe et du XIVe siècle.
§ 3 Les opuscules non authentiques dans les codes du XVe siècle.
§ 4 Le résultat de ces recherches.

IIe partie — Catalogue critique des œuvres de saint Thomas (p. 248-447).

§ 1 Les commentaires sur l'Écriture sainte.
§ 2 Les commentaires sur Aristote et sur le *Liber de Causis*.
§ 3 Les grandes œuvres systématiques.
§ 4 Les opuscules authentiques.
§ 5 Les sermons.
§ 6 Deux principes récemment découverts.
§ 7 Renseignements sur les écrits faussement attribués à saint Thomas.
§ 8 Les autographes de saint Thomas.

Index des manuscrits cités, des initia, des écrits thomistes, des auteurs.

Nous pouvons constater dès les premiers chapitres que l'auteur connaît à fond toutes les théories et toutes les publications récentes. Après avoir démontré l'importance de ces recherches, il définit les

principes méthodiques à suivre, il esquisse une vue d'ensemble de tous les auteurs qui ont contribué à résoudre ce problème, à partir du moyen âge jusqu'à nos jours, puis il discute le bien-fondé des théories en vigueur encore aujourd'hui.

Il étudie d'abord la solution proposée par le père Mandonnet, o.p., auquel Mgr Grabmann a souvent exprimé sa grande estime et dont le livre *Les Écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*[31] (2e éd., Fribourg 1910) a gardé jusqu'à présent toute sa valeur. Le père Mandonnet, et c'est là son mérite, base sa théorie sur les catalogues les plus anciens, et donc sur des critères externes, qui sont d'une plus grande valeur que les critères internes souvent exposés aux interprétations subjectives. Il n'est pas le premier à avoir recouru aux catalogues, puisque déjà Quétif et Echard en ont tenu compte; mais le point intéressant, c'est l'interprétation qu'il en donne. Quelle est donc sa théorie ? Il classifie les catalogues en trois groupes (un quatrième type, le catalogue de Johannes Colonna est sans aucune importance). Le premier groupe contient les catalogues de Bartholémée de Capoue nommé par lui le catalogue officiel, le catalogue anonyme d'une biographie de saint Thomas, le catalogue de Nicolas Trivet, le catalogue anonyme de la bibliothèque Ambrosienne, le catalogue d'une pseudo-oratio de Reginald de Piperno. Le deuxième groupe est représenté par les catalogues de Johannes Guidonis, Tolemæo de Lucca, Petrus Roger, Guilelmo de Tocco, Ludovicus de Valladolid, saint Antonin de Florence. Le troisième groupe enfin, comprend les catalogues de Henricus Herfordensis, de Laurentius Pigeon, de Stams[32]. Après cette classification, le P. Mandonnet échaffaude sa thèse qui est le centre de gravité et le résultat de ses recherches: le catalogue de Bartholémée de Capoue est le catalogue officiel et exclusif de telle sorte qu'il contient tous les écrits authentiques de saint Thomas, et toute dispute est finie d'un coup. Mais comment le père Mandonnet a-t-il prouvé sa thèse si claire et si simple ? La primauté de ce catalogue et son caractère officiel relève de trois facteurs, à savoir 1° de la personnalité de Bartholémée de Capoue, 2° de la méthode

[31] Fribourg 1910.
[32] *Tabula Scriptorum Fratrum Prædicatorum.*

suivie dans la composition de ce catalogue, 3° de l'origine et du but de ce catalogue.

Bartholémée était témoin au procès de la canonisation de saint Thomas et il a déposé son témoignage assermenté devant le délégué du pape le 8 août 1319. Il a connu personnellement saint Thomas, comme il nous l'assure, et à cause de sa haute position comme logothète et protonotaire du royaume de Naples, il est un témoin averti et digne de foi. Le catalogue dressé par lui fait partie de son témoignage assermenté. De même, le contenu de ce catalogue témoigne de sa valeur. Il se divise en trois parties: la première partie contient vingt-cinq pièces, que Mandonnet classifie sous le nom d'opuscules; la deuxième partie énumère trente-six écrits dont on avait à Paris les exemplaires selon l'expression de Bartholémée (les exemplaires officiels conservés chez le *stationarius* ou *librarius* de l'université et selon lesquels on titrait les copies); la troisième partie comprend neuf pièces, qui ne sont ni écrites ni publiées par saint Thomas lui-même, mais par ses élèves et qui sont des *reportata.* La valeur de ce catalogue est encore augmentée par un troisième facteur: son origine; d'un côté, il est basé sur les informations que Bartholémée reçut des pères dominicains, probablement de Reginald de Piperno, « qui fuit socius fratris Thomæ usque ad mortem et habuit omnia scripta sua », et d'un autre côté, il est dressé en vue de la canonisation de saint Thomas. Mais aux yeux du P. Mandonnet, il faut attacher une grande importance aux paroles par lesquelles commence la troisième partie: « Si autem sibi alia adscribuntur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem et prædicantem, puta lecturam super Paulum, etc. » Selon l'opinion du père Mandonnet, Bartholémée affirme ici expressément qu'il n'y a pas d'autres écrits authentiques que ceux qui ont été énumérés dans la première et la deuxième partie. L'opinion du P. Mandonnet peut se résumer ainsi: Bartholémée de Capoue, témoin assermenté au procès de la canonisation de saint Thomas et digne de foi quant à sa véracité et à sa connaissance a expressément assuré qu'il n'y a pas d'autres œuvres authentiques de saint Thomas que celles qu'il a énumérées dans son catalogue, qui doit donc être considéré comme le catalogue officiel et exclusif des écrits thomistes. Cette thèse si limpide et si

claire fut acceptée en son temps par la plupart des savants (Flicotaux, Rivière, Julien, etc.) Le célèbre historien de Wulf a écrit dans la *Revue néoscolastique*: « Cette étude livre la solution d'une question séculaire imparfaitement tranchée jusqu'ici [33] », et Rivière, dans la *Revue du Clergé français*: « Une solution à la fois plus générale et plus incontestable. La haute compétence de l'auteur et la sûreté de son érudition ne permettent pas de douter que cette classification ne soit définitive [34]. »

Mais les solutions les plus simples en apparence ne sont pas toujours les plus vraies; aussi, la critique ne se fit-elle pas attendre de la part de différents auteurs (D'Anguien, Houcarde, Michelitsch et surtout Pelster et Grabmann), dont je veux résumer ici les principaux arguments. Outre le reproche que la classification des catalogues est à un certain degré arbitraire, la critique dresse la thèse opposée que le catalogue de Bartholémée de Capoue n'est pas le catalogue officiel ni exclusif. En voici les raisons:

1° Si ce catalogue était le catalogue officiel et exclusif, il se rencontrerait des difficultés insurmontables en face des autres catalogues. Il résulterait que le catalogue de Gulielmo de Tocco contiendrait douze écrits apocryphes; ce qui est impossible, car il avait déjà composé son catalogue avant 1319; de plus, élève de saint Thomas et familier avec lui, il s'appuie sur un volume dans lequel les opuscules cités étaient contenus. Bernardus Guidonis a composé son catalogue, qui fait partie de sa biographie de saint Thomas, presque en même temps que Bartholémée. Dans son catalogue se trouvent onze écrits non contenus dans le catalogue prétendu officiel, qui seraient donc des écrits apocryphes, ce qui est aussi impossible, parce que Bernardus Guidonis est un historien très renommé de l'ordre dominicain, qui connaissait d'ailleurs les autres catalogues, entre autres celui de Bartholémée, et qui les a utilisés d'une manière indépendante et critique. Enfin, si le catalogue dit officiel avait vraiment le caractère officiel et exclusif, il s'ensuivrait que le catalogue de Stams, composé déjà en 1311 à Paris par les pères dominicains, qui avaient certainement une parfaite connaissance des écrits

33 *Revue néoscolastique*, 17 (1910), p. 406.
34 *Revue du Clergé français*, 66 (1910), p. 475.

de saint Thomas, contiendrait comme authentiques vingt et un livres thomistes, qui seraient en vérité des apocryphes, ce qui est incroyable et impossible.

2° Toute l'histoire de la critique autour de l'authenticité des œuvres thomistes, qui se fait déjà depuis des siècles serait inexplicable, car le catalogue de Bartholémée de Capoue était connu des auteurs qui ont traité de cette question, par exemple, Bernardus Guidonis, Quétif-Echard, de Rubeis, qui cependant n'en ont pas tous reconnu le caractère officiel.

3° Ce catalogue ne peut pas être le catalogue officiel et exclusif, parce qu'il n'est pas complet et ne contient pas des œuvres thomistes dont l'authenticité est certaine, par exemple, le *Commentaire sur Job*, l'*Office de la Fête-Dieu.*

4° Le passage sur lequel Mandonnet se base pour affirmer le caractère exclusif de ce catalogue, bien qu'il puisse être interprété dans ce sens, ne doit pas l'être ainsi. Et l'interprétation devrait être celle-ci: Bartholémée après avoir énuméré les œuvres de saint Thomas considérées par lui comme authentiques, a encore devant ses yeux un certain nombre d'écrits, qui sont considérés par d'autres comme œuvres authentiques de saint Thomas bien qu'elles ne soient que des *reportata* de ses élèves. C'est à elles seules qu'il conteste le caractère authentique sans vouloir affirmer qu'il n'y a pas d'autres écrits thomistes que ceux qu'il a énumérés.

5° Le catalogue n'est composé, ni expressément en vue de la canonisation, ni par une autorité officielle; et par suite, sa valeur ne doit pas être exagérée.

Certes la théorie de Mandonnet est un pas en avant vers la solution du problème, puisqu'elle est basée sur des critères externes, les anciens catalogues, mais — et en cela consiste sa faiblesse — il y a encore d'autres critères externes comme les manuscrits les plus anciens des écrits thomistes, qui doivent être consultés. Sous le poids des raisons ci-haut indiquées et de ses propres recherches ultérieures, le père Mandonnet a modifié un peu sa thèse et il a reconnu comme authentiques le *Commentaire sur Job* et les collations sur l'Ave Maria, et comme presque certains les traités *De Fallaciis* et *De Propositionibus modalibus.* La théorie du père Mandonnet a été reprise par le

père Synave, son savant confrère, mais elle fut modifiée en ce sens qu'il parle d'un catalogue officiel primitif sur lequel le prétendu catalogue aurait été fait. Mais d'où part cette opinion ? Elle se base sur le fait que dans le catalogue de Bartholémée de Capoue, il est question des *exemplaria Parisiensia.* Puisque Bartholémée n'était probablement pas à Paris pour composer son catalogue, il est à soupçonner qu'il avait à sa disposition une liste des œuvres de saint Thomas dont on avait à Paris les exemplaires. Cette liste, envoyée de Paris, serait le catalogue officiel primitif sur lequel le catalogue de Bartholémée se base et dont il est seulement la copie. Mais une difficulté se dresse à l'encontre de cette théorie: dans le catalogue de Bartholémée, il est seulement dit qu'il existe à Paris les exemplaria des trente-six pièces du deuxième groupe; les écrits du premier groupe — vingt-cinq pièces — ne seraient donc pas authentiques ? Le père Synave répond par la négative et déclare que la remarque « tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisiis », qui se trouve après le premier groupe se rapporte aussi à ce premier groupe et il trouve son opinion confirmée par un manuscrit de la bibliothèque Ambrosienne, dans lequel cette remarque en question introduit déjà le premier groupe. Donc, le premier et le deuxième groupe des écrits, qui se trouvent dans le catalogue de Bartholémée, se basent sur un catalogue antérieur à celui-là et composé à Paris sur les exemplaires conservés à l'université. Mais quand a été composé ce catalogue officiel primitif, modèle du catalogue de Bartholémée de Capoue ? Le père Synave croit qu'il fut fait à Paris par les pères dominicains, vers 1279, peu après la mort de saint Thomas. Et quelle est la valeur de ce catalogue et donc de celui de Bartholémée ? Certes, ce catalogue possède la plus grande autorité, puisqu'il fut rédigé immédiatement après la mort de saint Thomas, par un Dominicain, probablement élève de celui-ci, dans un milieu bien averti et vivement intéressé aux écrits thomistes, et d'après les exemplaires officiels et contrôlés par l'Université de Paris. Mais le catalogue — et ici le père Synave est plus réservé que son confrère — ne jouit pas d'une valeur absolue et exclusive de telle sorte qu'il n'existerait pas d'autres écrits thomistes que ceux qu'il énumère. Il finit ses déclarations sur la valeur du catalogue officiel primitif en

disant: « En définitive, le catalogue officiel primitif constitue une preuve de premier ordre en faveur de l'authenticité des écrits qu'il mentionne, mais ce serait à nos yeux se leurrer que de lui donner une valeur absolue, cette valeur, hors de pair, n'est ni exhaustive ni exclusive. » Quel accueil Grabmann fait-il à cette opinion ? Le nerf de l'argumentation du père Synave consiste en ceci que le « catalogue officiel » aurait été fait vers 1279 sur les *exemplaria Parisiensia.* Mais, cette liste des *exemplaria Parisiensia* pour les années 1275-1286 a déjà été publiée par Denifle et Chatelain [35]. Cette liste contient les œuvres suivantes de saint Thomas: les œuvres systématiques (le *Commentaire sur les Sentences,* la *Somme théologique,* la *Somme contre les Gentils*), les *Questions disputées,* les *Quodlibeta* et parmi les opuscules, le livre *De Perfectione status* [*vitæ spiritualis*] seulement. C'est pourquoi on se demande comment le Dominicain qui aurait composé ce catalogue sur les *exemplaria Parisiensia,* a pu utiliser des exemplaires qui n'existent pas dans la liste officielle de ce temps ? Mais peut-être, dira-t-on, cette liste publiée par Denifle et Chatelain, est incomplète. Soit ! mais une autre difficulté se présente à l'encontre de cette théorie, et le père Synave lui-même l'a déjà remarquée sans avoir pu la résoudre: il s'agit de la façon dont le catalogue « officiel » cite le commentaire sur la politique; telle: « *Super politicam libri quattuor* ». Or saint Thomas n'a pas écrit les quatre livres sur la politique, mais seulement les deux premiers et six chapitres du troisième; le reste est de Pierre d'Auvergne, comme déjà Tolemæo de Lucca et d'autres auteurs anciens nous l'assurent; d'ailleurs les critères internes le confirment. Donc, un Dominicain, composant la liste officielle des écrits thomistes en se basant sur les exemplaires officiels, ne pouvait pas attribuer à saint Thomas les quatre livres sur la politique. Malgré la sagacité de l'auteur, son opinion n'est pas bien fondée et elle reste une hypothèse. Et nous pouvons ajouter que cette hypothèse du père Synave, o.p., ne peut pas et probablement ne veut pas résoudre le problème de l'authenticité des œuvres thomistes mais seulement défendre la valeur prédominante du catalogue de Bartholémée de Capoue, donné par son confrère comme le catalogue officiel.

35 DENIFLE-CHATELEIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* vol. I, p. 646.

Après la critique des opinions des pères Mandonnet et Synave, Mgr Grabmann propose sa propre opinion. D'après une méthode historique irréprochable il souligne d'abord qu'il faut s'appuyer sur les critères externes, et non pas sur les critères internes soumis au subjectivisme et conduisant tout au plus à une certitude de la non-authenticité d'un écrit; puis, il rappelle qu'il faut tenir compte de tous les critères externes, non seulement des catalogues, mais aussi de la tradition des manuscrits des œuvres thomistes; il a remarqué enfin qu'en plus du catalogue de Bartholémée de Capoue, les autres catalogues anciens ont aussi une grande valeur historique et qu'il faut les consulter également. Il veut donc résoudre la question de l'authenticité des écrits thomistes par l'examen de tous les catalogues anciens et des manuscrits du XIIIe et du XIVe siècle. Cet examen porte sur les quinze catalogues publiés par Mandonnet et sur trois autres trouvés par Grabmann lui-même [36], ainsi que sur vingt-sept codex d'opuscules thomistes. Ses recherches sur les codex d'opuscules, qui tendent en première ligne à donner une vue d'ensemble de la tradition de ces opuscules, est très remarquable et conduisent aux conclusions suivantes:

1° Nous constatons qu'une série de codex d'opuscules contient seulement les opuscules qui se trouvent dans le catalogue de Bartholémée de Capoue et qui sont donc sans doute des écrits authentiques.

2° Mais ces codex-là sont d'une composition et d'une intégralité différentes; pour cette raison on ne doit pas tirer la conclusion que seuls les écrits contenus dans ces codex soient authentiques.

3° Ce sont surtout les codex d'opuscules les plus anciens, qui contiennent sous le nom de saint Thomas, des écrits qui ne se trouvent pas dans le catalogue « officiel ».

4° Étant donné que le « catalogue officiel » du père Mandonnet et le « catalogue officiel primitif » du père Synave ne sont ni exhaustifs ni exclusifs nous ne devons pas considérer comme apocryphes des livres, attribués à saint Thomas, avec une grande unanimité, dans les autres catalogues anciens et dans les codex d'opuscules les plus anciens; mais au contraire nous sommes forcés, d'après les principes

[36] Cod. 28 A XVII et Cod. 29 A XVII 2 de la bibliothèque du chapitre métropolitain de Prague; Cod. Vat. lat. 813.

historiques communément acceptés, d'en reconnaître l'authenticité bien qu'elle ne soit pas garantie par le même degré de certitude.

5° La recherche spécialisée doit poursuivre la tâche et éclairer quelques obscurités qui restent encore; elle pourra arriver dans un cas particulier à un autre résultat que l'auteur.

6° Les opuscules dont l'authenticité est discutée, mais reconnue par Grabmann, sont les suivants, rangés selon le degré de certitude acquis par un examen minutieux de tous les critères externes:

a) *De Quattuor Oppositis;*
b) *De Propositionibus Modalibus;*
c) *De Demonstratione;*
d) *De Fallaciis;*
e) *De Natura Accidentis;*
f) *De Natura Generis;*
g) *De Verbo* [*de natura intellectus*];
h) *De Differentia Verbi divini et humani;*
i) *De Natura Materiæ et Dimensionibus interminatis;*
j) *De Instantibus;*
k) *De Principio Individuationis;*
l) *Expositio de Ave Maria.*

Dans la deuxième partie, l'auteur donne le canon critiquement établi des écrits thomistes. D'après lui, on doit reconnaître comme authentiques:

1° Les commentaires sur l'Écriture sainte (10 pièces);
2° Les commentaires sur Aristote et le *Liber de Causis* (13 pièces);
3° Les œuvres systématiques (5 pièces);
4° Les opuscules (49 pièces);
5° Les sermons (au moins 17 pièces);
6° *Les Principia* (2 pièces);

Dans cette deuxième partie de son œuvre le savant professeur traite surtout du but, de l'adressat et de la chronologie de chaque écrit; nous pouvons admirer ici sa méthode solide qui donne toujours toutes les opinions proposées et les juge avec sûreté; renonçant même à la fixation chronologique d'un écrit lorsque les preuves suffisantes lui manquent. L'œuvre de Grabmann se distingue par une

vaste connaissance des manuscrits [37] et de toute la littérature sur ce sujet [38], par un jugement pondéré — surtout dans la question de la chronologie, — par un grand estime des travaux d'autres savants [39], par une méthode historique irréprochable [40], et par des renseignements précieux pour des recherches ultérieures [41]. En somme, c'est une œuvre vraiment magistrale. Bien que toutes les difficultés ne soient pas encore écartées, le résultat de ces recherches laborieuses doit être communément accepté par les savants et considéré comme le point de départ de recherches ultérieures.

* * *

Pour conclure, répétons que l'immense œuvre littéraire de Mgr Grabmann a porté avant tout sur la doctrine de saint Thomas vue dans ses origines, son rayonnement et sa portée actuelle, et qu'elle fut marquée par les hautes qualités déjà indiquées. Souhaitons que cet esprit du grand savant catholique, entièrement trempé d'un profond amour de la personnalité et de la doctrine de saint Thomas, continue à vivre dans ses élèves et ses collaborateurs, qui appartiennent à toutes les nations, en vue de créer, par une meilleure pénétration et une évolution organique de la doctrine de saint Thomas, la vraie synthèse thomiste, qui est féconde et apte à faire briller sur l'humanité contemporaine, qui se tourmente dans la nuit angoissante du relativisme, du scepticisme et du nihilisme, les lumières divines de la vérité immuable.

Clemens STROICK, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Philosophie.

37 L'Index cite 303 manuscrits utilisés.
38 Voir le chapitre sur l'histoire des recherches, p. 19-58.
39 Voir les belles pages consacrées à Uccelli (p. 37-41).
40 Chap. I, 1, p. 3-16; chap. III, 1, p. 120-135.
41 Surtout dans la deuxième partie, § 5, les sermons, p. 378-418.

Bibliographie

Nouveau départ du "Bulletin thomiste[1]"

La guerre avait interrompu la publication du *Bulletin thomiste,* dont le tome V, couvrant les années 1937 à 1939, achevait de paraître au commencement des hostilités. La bibliographie des années 1940 à 1942, réduite du fait des événements, fut rassemblée dans le tome VI qui ne put voir le jour qu'en 1945. Avec le tome VII, destiné à comprendre les années 1943 à 1946, fut reprise la publication par fascicules, mais ramenés au nombre de quatre (un cahier annuel devant tenir la place des quatre numéros trimestriels d'autrefois): les trois premiers ont paru, le quatrième est sous presse. Sans attendre, l'on vient d'éditer le fascicule premier du tome VIII, avec lequel on compte récupérer définitivement le retard subi, puisque le titre annonce, comme appartenant au volume, les années 1947 à 1953.

Il faut se réjouir sans réserve de ce retour des choses. Nous le signalons ici comme un important événement. Selon une disposition adoptée depuis les origines, le présent fascicule se partage en comptes rendus et en bibliographie critique. On retient sous la première rubrique un choix de publications récentes se rapportant à l'objet du *Bulletin* et dont chacune donne lieu à une étude approfondie. L'ensemble est cette fois particulièrement imposant, comme on en jugera mieux par le sommaire qui suit (nous indiquons d'abord l'ouvrage, puis l'auteur du compte rendu):

M. D. Chenu, o.p., *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin,* par É. Gilson.

Indices in Summam theologiæ et in Summam contra Gentiles, par V. Décarie.

S. Thomas opuscula philosophica edidit J. Perrier, o.p., par C. Vansteenkiste, o.p.

É. Gilson, *God and Philosophy,* par A. Monette, o.p.

É. Gilson, *L'être et l'essence. Being and some Philosophers,* par J. Isaac, o.p.

O. Lottin, o.s.b., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles,* par R. A. Gauthier, o.p.

S. Thomas. La prudence. Traduction française et notes par Th. Deman, o.p., par J. Tonneau, o.p.

J. Duns Scoti opera omnia ad fidem codicum edita, præside, C. Balic, par É. Gilson.

Le tout couvre 115 pages grand in-8, en typographie serrée. Aucune revue, croyons-nous, n'offre une sélection aussi étendue d'ouvrages savants soumis à un examen aussi attentif. La destination purement bibliographique du *Bulletin thomiste* permet cette ampleur d'information et de critique, dont on conviendra qu'elle a sa place marquée dans un domaine d'études aussi étendu que le thomisme.

La bibliographie critique se déroule dans chaque tome selon un cycle régulier. Le présent cahier retient les travaux traitant de l'histoire de saint Thomas, des œuvres de saint Thomas, des sources doctrinales et littéraires de l'œuvre thomiste

[1] *Bulletin thomiste* (xxive-xxxe années, tome vii, 1947-1953, n° 1, 1951), Le Saulchoir, 1951, 25 cm., 304 p.

(la suite devant être consacrée aux doctrines philosophiques, aux doctrines théologiques, à l'histoire du thomisme, aux travaux ou documents concernant l'étude et l'autorité de saint Thomas). On a enregistré sous ces titres 397 publications. Nombre d'entre elles font à leur tour l'objet d'une recension d'importance variable; les comptes rendus sont mentionnés qui leur ont été consacrés ailleurs. Rien pratiquement ne paraît dans le monde, en quelque langue que ce soit, ayant rapport au thomisme, qui ne tombe sous cette classification. Elle reçoit tout son prix du soin et de la compétence avec lesquels sont appréciés ouvrages et articles. Un grand nombre de rédacteurs sont nécessaires à cette fin. L'homogénéité de leur collaboration trouve sa garantie dans une conception commune du travail scientifique et de l'étude de saint Thomas.

Fondé en 1924 par le P. Mandonnet pour tenir à jour, dans une période d'intense production, la bibliographie que lui-même venait d'établir avec le concours du P. Destrez, le *Bulletin thomiste*, qui aura bouclé sa 30e année au terme de ce tome VIII, constitue dès à présent un monument sans égal. Il n'est plus permis d'entreprendre une œuvre tant soit peu sérieuse relative à saint Thomas, plus généralement aux doctrines médiévales, sans le consulter. On sera stupéfait de la somme de renseignements accumulés dans ces milliers de pages et l'on aura avantage le plus souvent à connaître les avis qui y sont consignés. L'œuvre bibliographique et critique ainsi réalisée, est appelée à guider les progrès futurs dans l'investigation de saint Thomas et du moyen âge. Un fascicule de tables analytiques paru en 1933 contient la matière des dix premières années. Une seconde série de tables est en préparation, qui s'étendront des années 1934 à 1946. Mais les Index accompagnant chaque tome aussi bien que les subdivisions du cycle bibliographique rendent commode l'utilisation des volumes à mesure qu'ils paraissent.

Les études médiévales et thomistes sont au Canada comme aux États-Unis en pleine prospérité. Il est d'une singulière fortune que ce mouvement de recherches puisse disposer d'un instrument de la qualité de celui-ci. Nous ne doutons pas qu'ayant surmonté l'épreuve de la guerre, le *Bulletin thomiste* ne poursuive désormais sa carrière, appuyé sur le grand couvent d'études dominicain du Saulchoir, et qu'il ne s'affirme de plus en plus sûrement dans le rôle qui lui revient. Un Centre annexe du *Bulletin thomiste* a été établi, à l'intention des résidents de l'Amérique du Nord, à l'Institut d'Études médiévales, 831, Avenue Rockland, Montréal 8. On voudra bien s'y adresser pour tout ce qui regarde l'administration.

Th. D.

Comptes rendus bibliographiques

E. Mura. — *L'Humanité vivifiante du Christ.* Paris, Vitte, 1951. 19 cm., 324 p.

Le père Mura, des Frères de Saint-Vincent-de-Paul, auteur d'une magnifique étude sur le Corps mystique du Christ, explique, dans le présent ouvrage aussi pieux que lumineux, comment Jésus doit être le centre de notre vie et de notre activité. Le Fils de Dieu fait homme est l'exemplaire de la perfection

que nous devons atteindre. Il est la source de la vie divine de la grâce, et son humanité sainte est le canal par lequel ce fleuve de vie se déverse en nous.

L'auteur exploite les richesses de l'Écriture sainte, de la théologie, de la liturgie et des auteurs spirituels, surtout les Maîtres de l'école française du XVII° siècle, pour nous aider à communier aux mystères de l'humanité sainte, et en particulier à l'eucharistie. Il montre la place qui revient à la Mère du Sauveur dans cette communication de vie faite par son divin Fils. Dans un chapitre intitulé *Sur les chemins de la vie avec le Christ et sa Mère*, il décrit la vie chrétienne authentique, qui ne soustrait rien à la grâce et qui déborde en charité fraternelle et en apostolat.

Pour ne pas rester dans le domaine de la spéculation, il termine son beau et bon livre en concrétisant toute la doctrine de « la vie spirituelle par le Christ » en quelques « conclusions », axiomes ou résolutions, qui seront vraiment fécondes pour les âmes qui voudront bien s'y arrêter.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Saint AUGUSTIN. — *La Foi chrétienne.* Desclée, De Brouwer, Paris, 1951. 17,5 cm., 522 p.

L'expert en études augustiniennes qu'est le R. P. F. Cayré, a. a., dirige la publication des œuvres complètes de saint Augustin, en quatre-vingt-cinq volumes, répartis en dix séries. La première série de douze volumes comprend trente-six opuscules, et le présent volume, le huitième de cette série, nous offre, sous le titre *La Foi chrétienne*, le texte de l'édition bénédictine et la traduction de quatre écrits de saint Augustin, à savoir *De vera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quæ non videntur* et *De fide et operibus.* L'introduction, la traduction et les notes sont du R. P. J. Pegon, s.j., qui a complété le travail commencé par le R. P. J. Clemence, s.j.

Les deux traités: *La vraie Religion*, adressé à un ami manichéen pour l'inviter à se convertir, et *L'Utilité de croire*, comptent parmi les plus célèbres du grand docteur. Bien qu'ils fussent composés avant son ordination, ils contiennent quelques-unes de ses meilleures pages sur la genèse et la justification rationnelle de la foi chrétienne.

Le troisième traité *La foi aux Choses qu'on ne voit pas* introduit l'Église catholique comme « réalité actuelle et visible de tout un ordre de réalités qui ne se voient pas mais qui sont révélées dans des textes où elle aussi se trouve prédite, à la fois garante du passé et annonciatrice de l'avenir », et légitime l'autorité de l'Église par le fait qu'elle seule réalise l'unité parfaite de la croyance.

Le quatrième opuscule *La Foi et les Œuvres* traite, non plus de la genèse de la foi, mais de sa conservation dans la communauté chrétienne et du problème de la foi vivante.

Des notes abondantes et judicieuses, une riche bibliographie et une table analytique ajoutent à la valeur de cet ouvrage, qui, avec les Confessions, nous fait comprendre l'itinéraire spirituel de saint Augustin lui-même, en même temps qu'il nous éclaire sur notre foi.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Saint AUGUSTIN. — *Les Révisions.* Desclée, De Brouwer, Paris, 1950. 17,5 cm., 663 p.

Sous le titre euphémique de *Révisions,* le douzième volume de la série des *Opuscules* de saint Augustin contient le texte et la traduction de ses *Retractationes,* où il désavoue certaines assertions de ses écrits précédents, précise quelques points, fait de subtiles distinctions et réfute ses calomniateurs, qui avaient abusé de son nom ou essayé de se réfugier sous son autorité.

A notre avis, ce volume vaut surtout par l'*Introduction* magistrale de 256 pages de M. le chanoine Gustave Bardy, qui est au premier rang des autorités en patrologie. Cette *Introduction* est un véritable cours sur le saint docteur. On y trouve une foule de renseignements sur l'histoire, la littérature, l'exégèse, les sciences, la philosophie et la théologie, et enfin une étude fouillée sur l'âme du grand docteur d'Hippone.

Il y a aussi soixante-quinze notes complémentaires, qui manifestent l'immense érudition de M. Bardy, et huit tables extrêmement utiles, qui renvoient à l'*Introduction* et au texte et qui sont une aide précieuse pour qui veut étudier les progrès de la pensée de saint Augustin.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

MICHELE F. SCIACCA. — *L'Existence de Dieu.* Paris, Aubier, 1951. 18,5 cm., 219 p.

Cet ouvrage du professeur de l'Université de Gênes comprend plusieurs articles parus dans la revue *Giornale de Metafisica* et, traduit en français par M. Régis Jolivet, fait partie de la collection « Philosophie de l'Esprit » que dirige M. Louis Lavelle.

Dans un chapitre initial, l'auteur précise les termes « être » et « exister », et institue une critique de l'existentialisme. Puis, il donne une définition nominale de Dieu et insiste sur l'importance des « données » psychologiques dans la démonstration de « l'hypothèse Dieu ». La majeure partie du livre traite de la démonstration par « la vie de l'esprit », en particulier par la vérité.

L'auteur, qui ne s'est pas entièrement libéré de l'école idéaliste de Gentile et qui ne se réclame ni d'Aristote ni de saint Thomas, mais de Platon, de saint Augustin, de saint Anselme, de Rosmini et de Blondel, envisage l'existence de Dieu comme objet d'affirmation intuitive plutôt que discursive. Il base sa preuve sur le vif sentiment de la présence de Dieu à la conscience humaine. Il semble penser qu'aucune existence ne peut être prouvée, qu'on ne conclue pas à l'existence, mais qu'on s'y établit, et qu'il n'y a d'existence que celle qui est là devant nous ou en nous, inséparable de nous et vécue par nous. Loin d'insister sur les cinq « voies » classiques, il paraît avoir un faible pour l'ontologisme. Selon lui, l'argument fondé sur le principe de causalité doit assumer une forme psychologique pour être valide, de même que l'argument cosmologique doit s'appuyer sur l'argument ontologique.

Il y aurait un parallèle intéressant à faire entre le « Cogito, ergo sum » de Descartes et la position de notre auteur, qui pourrait se cristalliser dans la formule « Je pense, donc Dieu est »; la pensée étant « médiatrice entre le moi et Dieu » et « ne pouvant se justifier sans l'existence de Dieu ».

Le principal reproche qu'on pourrait faire à cet ouvrage d'une haute spiritualité, ce serait qu'il minimise la valeur des preuves traditionnelles proposées

par la spéculation aristotélico-thomiste pour résoudre le problème de l'existence de Dieu.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

PAUL SIWECK, s.j. — *The Philosophy of Evil.* New-York, The Ronald Press Company, [c. 1951]. 226 p.

The Philosophy of Evil annonce au lecteur une étude métaphysique du mal dans sa nature, son origine et ses effets. Le livre répond-il à son attente ? Nous attendions en vérité une étude plus poussée. Après avoir déterminé le sens exact de la causalité du mal, l'auteur nous fait parcourir les différents domaines de la vie végétative, sensitive et humaine pour nous faire voir comment la finalité du mal joue dans le monde. Son travail, tout au moins le titre, laisse entendre qu'on a épuisé la question du mal quand on s'est arrêté à en énumérer les bons effets. Ainsi la lecture de l'ouvrage est-elle facile et abordable à tous. De plus on nous fait grâce des distinctions scolastiques. Saint Thomas n'est pas cité, que je sache, dans une question où l'argument d'autorité n'est pas négligeable. Mais enfin le lecteur restera encore en suspens. La nature du mal ne doit pas se séparer de son origine si du moins on veut justifier le titre du livre. Cette remarque ne préjuge en rien des autres qualités du travail. Après l'avoir parcouru on se réconcilie plus facilement avec le mal qui nous guette sans cesse sur le chemin de la vie. On appréciera hautement l'insistance placée sur la finalité immanente du mal.

Jacques CROTEAU, o.m.i.

* * *

FERNAND RENOIRTE. — *Cosmology.* Translated by J. F. Coffey. New York, Joseph F. Wagner, 1950. 21 cm., xv-256 p.

This volume of the Philosophical Series of the Higher Institute of Philosophy of Louvain is Father Renoirte's well-known treatise on the philosophy of science, whose complete title is *Elements of a Critique of the Sciences and of Cosmology.* As a matter of fact, the title *Cosmology* is somewhat misleading, since only one third of the book treats of cosmology, and even that, in a very incomplete and summary fashion.

The first part of the book consists in a critical study of some questions in Positive Science, such as Atomic and Molecular Theory, and Natural Classification. The really worth-while contribution of Renoirte is in Part Two, which gives the elements of a critique of the sciences, under the three headings of Things and Facts, Laws, and Theories.

Rev. Fr. James F. Coffey, who teaches Philosophy at the Immaculate Conception Seminary, on Long Island, has translated the second revised edition of Renoirte, and, on the whole, has done an excellent job. There may be, here and there, a few inaccuracies, as, for instance, when he translates "se rejoindre" by "to mean the same thing", instead of "to bear on the same point", "to meet or agree on the meaning of words". Thus on page ix, he makes the author say "if affirmations mean the same thing and contradict one another". It is not clear how statements can contradict each other, if they "mean" the same; of course, they could "refer" to the same thing, and yet be contradictory.

Though he has not the vision and depth of Maritain, Renoirte ranks among the foremost in the field of Philosophy of Science, and Father Coffey is to be

highly commended for having made this oustanding work available to the English-speaking public.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

A History of Philosophical Systems, edited by VERGILIUS FERM. New York, Philosophical Library, 1950. 23 cm., xiv-642 p.

This co-operative work comprises 47 chapters on different periods and systems of thought; each chapter being contributed by persons who are especially qualified in the particular field upon which they write. Mr. Ferm has done a very good job in planning this book, and in selecting the contributors, who have written an average of 15 pages, with abundant notes and references, on each topic.

There are four excellent chapters on different stages of Scholastic philosophy up to the present day, written by Richard J. Thompson, of the University of Notre Dame, by Armand Maurer, of the Pontifical Institute of Medieval Studies, and by Donald A. Gallagher, of Marquette University.

From the rest of the book, it is difficult to indicate any preference, but we would like to mention the articles on Personalism, Existentialism, Logical Positivism, Recent Epistemological Schools, Philosophy of the Sciences, etc.

The Editor, who is Head of the department of Philosophy in the College of Wooster, has himself made three contributions, namely Early Christian Philosophy, Varieties of Naturalism, and Philosophies of Religion. He has also compiled a most useful index.

This book, which is a splendid complement to the standard histories of philosophy, is a "must" for the bookshelf of anyone who is interested in philosophy.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

*Verbum caro**

Le concile de Chalcédoine et l'encyclique *Sempiternus Rex*, qui en marque le XV° centenaire, sont l'un un événement, l'autre un document ecclésiastiques. Cette qualité d'*ecclésiastique* doit arrêter notre réflexion. Saint Augustin enseignait à son peuple que le Christ nous a retiré sa présence corporelle pour susciter la foi dans les yeux de notre cœur, de crainte que, demeurant parmi nous, nous n'allions préférer les yeux de la chair aux yeux du cœur [1]. Quel profit aurions-nous tiré de cette grâce du Christ, si nous devions porter sur le Corps qu'il continue d'avoir en ce monde et qui est son Église, un regard que la foi la plus pure et la plus perspicace n'illuminerait pas entièrement ? Ce danger n'a rien de chimérique et une considération toute spontanée, toute superficielle aussi, pourrait nous y entraîner aujourd'hui; je veux dire: une considération qui ne s'aviserait pas de ce qui distingue fortement les retours que l'Église accomplit sur les hauts gestes de son passé, des retours que toute communauté humaine tient à cœur de faire sur les siens.

Les sociétés des hommes ne sont que temporelles et leur histoire est toute comprise dans le temps. L'Église, au contraire, vit à la fois dans le temps et au-dessus de lui: elle se déploie dans les siècles, mais elle a ses racines dans l'éternité; elle dispense aux hommes une vie que le temps ne mesure pas intérieurement; elle porte des fruits pour l'éternité. La vie de ses membres est cachée avec le Christ en Dieu, parce qu'ils la reçoivent de l'Épouse du Christ, le même hier, aujourd'hui et pour jamais. Tandis que les époques d'une nation ne prennent leur physionomie définitive que de la rencontre de pures contingences dans un équilibre jamais fixé; l'Église a son équilibre dans la vie divine et en pénètre les concours de circonstances où il lui faut exister. La vie des nations finit toujours par se perdre en s'écoulant; la vie de l'Église réalise avec le temps la plé-

* Conférence prononcée le 30 novembre 1951, en présence de Son Eminence Pierre-Grégoire XV, cardinal Agagianian, à l'occasion du quinzième centenaire du concile de Chalcédoine.

1 *Serm. post maur. rep.*, éd. G. Morin, 6, p. 620-621.

nitude du Christ, plénitude qu'elle possède en son Chef depuis les origines. Aussi quand les peuples prétendent tirer des leçons de leur histoire, ils ne trouvent d'appui qu'en des ressemblances de situations diverses, et, s'ils forcent de telles analogies, le péril les attend d'une mentalité « archaïsante », source d'illusion et de mort; mais l'Église peut cela et davantage: elle se reconnaît une et identique à elle-même à travers les âges. Non seulement elle continue le passé, mais avec une fidélité inaltérable elle prolonge le Christ, et cela explique tout. Enfin, il convient que les peuples s'instruisent aux événements et conditions parmi lesquels ils ont à vivre et qu'ils en dégagent les règles de leur adaptation aux nécessités actuelles; notre Mère, elle, est enseignée de Dieu et, projetant la lumière de sa science divine sur le monde et ses évolutions, connaît les lois de son comportement à leur égard. Ce serait une grave méprise d'imaginer une confusion, bien impossible d'ailleurs, du temporel et de l'éternel au sein de l'Église. Mais en elle le temps et l'éternité communiquent et sont joints d'inséparable façon, en sorte que le temps participe quelque perfection de l'éternité dans l'ordre et le sens que les réalités éternelles impriment à son écoulement.

Pour donner à notre sujet tout son relief et tout son sens, il faut le considérer sous cet éclairage théologique. *Sempiternus Rex* joint au résumé historique des tractations conciliaires et du rôle prépondérant de saint Léon le Grand, des aperçus d'intérêt actuel; ce qui indique bien l'intention de ne pas voir en Chalcédoine simplement un fait qui aurait eu grande importance au Ve siècle et orienté la vie ecclésiastique de l'avenir, mais encore une manifestation éminente et normative de la foi au Christ dont l'Église avait vécu depuis les Apôtres, dont elle doit vivre en notre siècle, dont elle vivra indéfectiblement jusqu'à la consommation de toutes choses. Aujourd'hui, ce n'est pas non plus d'un aspect du dogme de Chalcédoine qu'elle s'inspire, comme s'il y en avait de périmés. Ainsi l'émouvant appel de S. S. Pie XII à l'unité ecclésiastique « dont l'union hypostatique est le modèle éclatant », loin de reléguer dans l'ombre un dogme ancien au profit de soucis modernes, fait de ce dogme, en sa teneur la plus rigoureuse, la réponse aux besoins actuels de l'Église. Il n'y a que le trésor de cette sainte Mère dont le Père

de famille puisse ainsi tirer le nouveau et l'ancien, un ancien toujours nouveau.

C'est de cet ordre que relèvent nos réflexions. Elles ne visent pas à reprendre l'histoire de Chalcédoine, ni à commenter la nouvelle encyclique qui se suffit à elle-même. Elles tentent seulement de manifester l'ampleur spirituelle de la définition conciliaire, en montrant que, sans elle, la nature même du christianisme est menacée de déformation, et les institutions du Christ, sacrements et Église, dépouillées de leur réalité surnaturelle.

Saint Léon jugeait Eutychès, le fauteur de la nouvelle hérésie, « multum imprudens et nimis imperitus ». C'est presque un pléonasme. Quand on connaît les moines orientaux de l'époque, aussi entêtés de théologie que mal préparés à y rien entendre, turbulents, terribles aux évêques et capables de violence pour faire prévaloir leurs idées dogmatiques, il suffit de dire qu'Eutychès était moine, archimandrite d'un important monastère constantinopolitain. Il pouvait d'autant moins se guérir de son obstination qu'il la prenait pour le zèle de l'orthodoxie, donc pour chose très pieuse et sainte. Comment d'ailleurs se convaincre du contraire quand on attaque avec une si admirable résolution une hérésie canoniquement condamnée, le nestorianisme, qu'on ne s'arrête pas à mi-chemin, comme d'autres, mais qu'on en prend la contre-partie exacte ? N'oublions pas: « nimis imperitus ». De tout temps, les esprits simplistes et peu éclairés — c'est tout un — ne conçoivent jamais qu'un moyen d'échapper à l'erreur: pousser jusqu'à l'extrême opposé. Ajoutons qu'Eutychès pouvait soutenir et son audace et sa ténacité de l'estime que lui avait marqué saint Cyrille et de la protection impériale que lui assurait le dévouement de l'eunuque Chrysaphe, devenu favori de Théodose.

Nestorius avait soutenu, en même temps que la dualité des natures dans le Christ, la dualité des personnalités, πρόσωπα, celle du Verbe éternel engendré de Dieu et celle de l'homme né de la Vierge Marie. Il admettait une troisième personnalité résultant de l'union morale des deux autres: le πρόσωπον de l'union, qui était le Christ. Ce qui revenait à nier la stricte identité personnelle du Verbe et de Jésus. Saint Cyrille, qui le fit condamner au concile d'Éphèse, employait contre lui, dans son troisième anathématisme, l'expres-

sion d'union « physique ». « Si quelqu'un divise, dans le Christ un, les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité, d'autorité ou de puissance, n'admet pas plutôt entre elles une union « physique », qu'il soit anathème ». Le patriarche d'Alexandrie parlait de ܚܝܝܕܐ ܦܘܪܣܐ pour maintenir la réalité de l'unité personnelle du Christ: union « physique » s'opposait à union « morale ». Aussi, pour les besoins de la paix, saint Cyrille put souscrire à l'acte d'union de 433, dans laquelle sa chère expression se trouvait sacrifiée. Il était assez maître de sa pensée pour la voir suffisamment sauve sous d'autres mots. Mais parmi ses adeptes — et on connaît assez leur ferveur — il s'en trouvait de plus cyrilliens que Cyrille et qui, de ce fait, comprendraient moins bien. Pour eux, la concession du patriarche entraînait rien moins que l'abandon de la formule par excellence de leur théologie: *Une est la nature du Verbe Incarné,* μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. C'est une telle formule, amplement corrigée, élucidée dans l'œuvre de saint Cyrille, qu'Eutychès allait pousser au monophysisme strict. Quand il consentit enfin à comparaître devant le synode particulier réuni par son patriarche, il dut avouer que jamais jusque-là il n'avait prôné que le Christ, en sa chair, nous fût consubstantiel; d'autre part, il confessa deux natures du Christ avant l'union, mais une seulement après.

La portée de ce monophysisme ne se laisse pas saisir avec exactitude. Faut-il croire que, pour Eutychès, l'humanité du Christ n'est qu'apparence, docétisme, comme le lui reprochait saint Léon ? Ou bien voir une hérésie confondue par Théodoret de Cyr et pour qui l'humanité du Christ a été absorbée par la divinité, changée en la divinité ? La récente encyclique semble joindre les deux explications et, au fond, une logique tant soit peu exigeante y invite. Quelle réalité pourrait retenir une nature et une chair humaines qui ne fussent pas consubstantielles aux nôtres ? Leur transformation en divines les prive de réalité, parce qu'il leur est essentiel d'être humaines.

Pour saint Léon, l'infatigable prédicateur du Christ Dieu-Homme, une conséquence de ses vues apparente Eutychès aux docètes: son système détruit l'efficace du mystère de l'Incarnation. Le Verbe s'est fait chair pour la rédemption et la réparation du genre

humain déchu en Adam. Pour cela, il faut qu'un même Christ soit inséparablement et vrai Dieu et vrai homme: vrai Dieu, pour que le remède possède la vertu de guérir notre mal et que nous puissions entrer en communion *(consortes)* avec la nature divine; vrai homme, pour que le Fils de Dieu puisse présenter au Père un sacrifice qui vienne vraiment de l'humanité, et que le remède voulu par Dieu nous atteigne. Aussi bien, le saint pape réprouve également Nestorius et Eutychès pour la même raison que, par des opinions tout opposées, mais avec un résultat identique, ils rendent vaine l'Incarnation du Verbe.

En touchant au mystère de l'Incarnation, c'est tout le christianisme qu'on met en cause. Cela est évident. Toutefois, il importe que nous comprenions comment le christianisme se trouve affecté au plus intime de sa nature, en ce qui le caractérise le plus nettement. Relisons saint Jean: « Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. Voici en quoi s'est manifesté parmi nous l'amour de Dieu, en ce que Dieu a envoyé son Fils, son unique, dans le monde afin que nous vivions par lui. Voici en quoi est l'amour: ce n'est pas que nous, nous ayons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en expiation de nos péchés [2]. » Rien de plus limpide: la mission du Fils pour nous donner la vie révèle Dieu qui est amour, révèle que Dieu est amour. L'Évangile et l'œuvre de Jésus se font voir ici dans leur plus profonde réalité. La bonne nouvelle que le Messie prêche n'est pas la découverte d'une méthode d'ascèse et de contemplation par laquelle l'homme apprendrait la destination et le bon usage de ses énergies et pourrait ainsi parvenir à l'union à Dieu. Les anciens nous ont laissé des exemples achevés de ces systèmes: Platon, Plotin. Ils se fondent sur l'*érôs*, l'amour désirant, et prétendent à une élévation de l'homme au monde éternel du Beau, du Bien, de l'Un. Le christianisme se fonde sur l'*agapè*, l'amour se donnant, et montre Dieu qui descend, en toute libéralité et miséricorde, vers l'homme, son ennemi par le péché, pour restaurer plus mer-

[2] I Jo. 4, 7-10. Nous citons la traduction que Bonsirven a donnée à *Verbum salutis*.

veilleusement ce que la faute humaine a détruit, pour vivifier de sa vie ceux que la faute vouait à la mort. A un effort de l'homme pour se libérer de ce monde et rejoindre sa vraie patrie, l'Évangile oppose la libre acceptation d'une grâce de Dieu; à la faiblesse de l'homme, avouons même: à son impuissance, la puissance de Dieu, « virtus enim Dei est in salutem omni credenti ».

« Scandale pour les Juifs, folie pour les Nations »: on trouverait presque excessifs les termes de saint Paul pour parler des abaissements de l'*agapè* divine. Pourtant ce n'est pas leur force suggestive, leur « éloquence » qui les imposent à l'Apôtre; c'est leur simple vérité. L'opposition païenne au christianisme, de Celse à Porphyre et à Julien le montre clairement. Celse: « Ce que j'affirme n'est pas nouveau, mais, au contraire, prouvé depuis longtemps. Dieu est bon, beau, heureux, et ce qu'il y a de plus beau et de meilleur se trouve en lui. S'il descend vers les hommes, il lui faut changer, et changer de bon en mauvais, de beau en laid, de bienheureux en malheureux, de très bon en très mauvais. Qui accepterait pareille transformation ? D'ailleurs, il est de la nature du mortel de subir changements et transformations; de l'immortel, de rester identique à soi-même. La Divinité ne peut donc consentir à ce changement[3]. » Saint Paul, ne voulant savoir rien d'autre que Jésus crucifié, ne veut savoir rien d'autre que Dieu descendant par amour vers l'homme, que Dieu descendu par amour aux dernières humiliations. Pour lui, le sens de l'Incarnation s'éclaire de la mort en croix. Tout cela, des chrétiens, Nestorius et Eutychès, le compromettent, chacun à sa manière, dans leurs aventures théologiques. Je veux que ce soit inconsciemment. Mais les conséquences de leurs pensées n'en demeurent pas moins pour cela. Il faut y songer pour comprendre le rôle bienfaisant du concile de Chalcédoine. Dire avec Nestorius que la Personne du Verbe s'adjoint la personne humaine du Fils de Marie; dire avec Eutychès que la divinité absorbe la nature humaine: dans les deux cas, c'est nier, ou du moins atténuer, que Dieu soit devenu chair; c'est porter atteinte à l'*agapè*, principe de la grâce. Le nestorianisme n'offre pas seul des parentés avec le pélagianisme, comme

[3] Origène, *Contra Celsum*, IV, 14.

le voyait Duchesne [4]. On en trouve aussi chez Eutychès. Si le Christ ne nous est pas consubstantiel, il faut dire qu'il est séparé de nous. Comment serait-il le Médiateur que nous présente l'*Épître aux Hébreux* ? Ce Christ, non plus que celui de Nestorius, ne serait notre Sauveur. Dans sa nature humaine, plus ou moins réelle, dans les opérations plus ou moins humaines donc qu'elle lui aurait permis d'accomplir, nous ne trouverions qu'un modèle et des exercices, des « performances », exemplaires, sans doute, mais aussi inefficaces qu'exemplaires. Jamais cette humanité indécise n'aurait l'influence d'un « instrumentum divinitati conjunctum » — et la grâce de cette humanité nous resterait extérieure.

En conséquence, le christianisme ne serait plus une religion ou un mystère; on devrait le réduire à un moralisme: une imitation du Christ coupée de sa source « ontologique ». Si l'Écriture, en effet, convie le chrétien à nourrir en son esprit les sentiments qui animaient le Christ Jésus, c'est qu'elle enseigne aussi et d'abord que le Christ doit vivre en lui, bien plus que le Christ est sa vie, parce que le même Homme Christ Jésus est le Fils, vrai Dieu et vie éternelle. Enfin saint Paul a tout dit d'un mot: « Vous êtes morts à la loi par le corps du Christ. » Si ce corps n'est pas réel, comment notre mort à la loi le serait-elle ? Si ce corps ne nous rend pas le Christ consubstantiel, comment se produirait en nous cette libération ?

* * *

Les théories christologiques d'Eutychès ne peuvent meurtrir la religion chrétienne de telles blessures, sans qu'elles atteignent les institutions destinées à répandre et communiquer le Christ dans le temps et l'espace: les sacrements et l'Église. Les sacrements sont des signes sensibles pour se proportionner à notre nature. Cette vérité, pour être très ferme, n'en est pas moins partielle. Car si nous considérons que l'efficace des sacrements provient toute du Christ et dépend à la fois de leur matérialité, nous nous retrouvons devant l'humanité du Sauveur. On saisit sans peine la relation au réalisme sacramentaire: il faut à l'origine des grâces qui viennent par ces canaux, les opérations du Verbe par et dans une humanité réelle

4 Duchesne, *Eglises séparées*, 2e éd., Paris, Fontemoing, 1905, p. 38-40.

et lui appartenant personnellement. Si l'on prétendait retenir la réalité humaine du Christ tout en rejetant sa consubstantialité avec nous, on attenterait aux effets des sacrements. Être baptisés en Jésus-Christ, en la mort de Jésus-Christ (*Rom.*, 6.3 — sans omettre la nuance de l'original qui suggère l'idée d'un mouvement, d'une pénétration du baptisé dans le Christ et sa mort); annoncer la mort du Seigneur en mangeant le pain et buvant le calice eucharistique, si cette mort n'a pas été pâtie par l'Impassible et l'Immortel dans une chair en tout conforme à la nôtre, hormis le péché, nous ne voyons plus que ce soit la même nature qui de pécheresse est sanctifiée; nous devrions, en toute logique, concevoir je ne sais quelle substitution de quelque chose qui serait comme une nouvelle humanité, sainte celle-là, à l'ancienne, corrompue. Nous ne pourrions plus dire rigoureusement que c'est le même qui de vieil homme est transfiguré en homme nouveau. « Offerenda erat pro reconciliandis hostia, quæ et nostri generis socia, et nostræ contaminationis esset aliena »: ces paroles de saint Léon posent la première condition requise pour des sacrements, signes indissolublement sensibles et efficaces.

Du Christ en croix proviennent les sacrements et, en même temps, naît l'Église. La tradition en cela très riche se voit résumée dans une formule audacieuse de saint Thomas: « Per sacramenta, quæ de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi [5]. » Cette sainte Église, prolongement du Christ, reproduit dans sa constitution le mystère de Celui qu'elle prolonge. Elle est humaine et divine, sans confusion ni séparation, pour son ministère de sanctification des hommes. Nouvelle Ève, tirée du côté du Nouvel Adam durant son sommeil sur la croix, elle est pour le Christ une épouse glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. Parce que le Christ s'est livré pour elle et l'a purifiée dans l'eau baptismale, elle lui engage sa foi, son espérance et son amour. Or recevant du Christ d'être fidèle à son engagement, elle est féconde et, Mère, conçoit ses fils hors de ses entrailles et les enfante en son sein à la vie divine. Aussi bien la même Église est-elle le Corps du Christ, réunissant tous ceux qui possèdent les mêmes objets de vie que Dieu, qui sont nés de Dieu.

[5] *Sum. theol.*, 3ª, q. 64, a. 2, ad 3ᵐ.

De même que la Tête est Dieu, le Corps est divin. De même aussi que la Tête est homme, le Corps est humain. Comme enfin la divinité et l'humanité du Verbe ne doivent être ni confondues ni séparées, qu'elles gardent leurs propriétés respectives, qu'elles ne divisent pas le Christ en deux personnes; ainsi la vie théologale de l'Église ne se confond pas avec sa structure sociale, sans, toutefois, que les deux cessent de communiquer de l'une à l'autre, car le gouvernement visible doit rappeler l'homme aux réalités invisibles [6]. Il n'y a pas deux Églises, l'une toute spirituelle et invisible, l'autre seulement extérieure et juridique sans communication de vie surnaturelle. A cette grande doctrine de Léon XIII reprise dans l'encyclique *Mystici Corporis* [7], S. S. Pie XII ajoute une mise en garde contre un mysticisme fourvoyé qui prétendrait unir et fondre en une personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Église [8], le résultat d'une telle élucubration serait qu'on concéderait aux hommes des attributs divins et, du même coup, on ferait rejaillir dans le Christ les erreurs et l'inclination au mal de la nature humaine. Aucune fusion donc des éléments divin et humain de l'Église une; aucune transformation de l'un en l'autre; mais une étroite union des deux en vue de l'exercice commun d'une même vie. L'appareil extérieur, tel un organe, offre le concours de ses fonctions pour manifester et réaliser la vie intérieure de l'Église dans un monde humain. Comme l'humanité du Christ, il faut que cette nature visible du Corps mystique soit conjointe à un principe surnaturel d'opération et qu'elle établisse une consubstantialité de l'Église au genre humain, autrement la conjonction au divin, dont on parle, reste vaine et sans effet.

Cette doctrine, en repoussant des vues erronées bien dignes de passer pour un nestorianisme ou un monophysisme ecclésiologiques, introduit l'Église dans la Trinité. C'est un point que Sertillanges avait mis en belle lumière dans une grande page qu'il faudrait pouvoir lire en entier: « L'Église, corps humano-divin par le Christ,

[6] Texte de saint THOMAS, *De Veritate*, q. 29, a. 4, 3^{m}, cité dans *Mystici Corporis*, in *A.A.S.*, 35 (1943), p. 224.

[7] *Ibidem*, p. 223.

[8] *Ibidem*, p. 233-234.

incluant Dieu en soi, doit participer à cette divine organisation qui fait du Père, du Fils et du Saint-Esprit le modèle de toute vie, l'*Ordre* suprême, le cas idéal — bien qu'il soit transcendant à l'idée — de l'unité dans la multiplicité organique [9]. » Dans cet esprit, *Sempiternus Rex* invite les chrétiens dissidents à revenir au sein de l'unique Église, sous un seul pasteur et docteur suprême, non par l'effet d'une foi purement intérieure, mais par l'acceptation et la profession d'un dogme bien arrêté en ses formules: celui de Chalcédoine. Il nous reste un seul devoir: relire ensemble la définition conciliaire.

« Nous confessons tous unanimement un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, le même parfait quant à la divinité, et le même parfait quant à l'humanité, Dieu vraiment et homme vraiment [composé] d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous hors le péché; avant les siècles engendré du Père selon la divinité, dans les derniers temps le même, pour nous et notre salut, [né] de la Vierge Marie selon l'humanité; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Monogène, à reconnaître en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant aucunement supprimée par l'union, bien plutôt le propre de chaque nature restant sauf et convenant en une seule personne et unique hypostase [10]. »

Ainsi croit et enseigne l'Église de Pierre, sous Léon le Grand, sous Pie XII. Ainsi devons-nous croire, dans l'unité ecclésiastique. Car le Christ se soumet son Église, intérieurement par son Esprit, extérieurement par son Vicaire. Cela, un théologien doué d'un sens profond de l'Église, parce que tout pénétré du sens du Christ, saint Thomas, nous l'enseigne en des termes d'une hardiesse insurpassée. « Ce sont erreurs semblables de dire que le Vicaire du Christ, le Pontife de l'Église romaine, ne possède pas l'autorité primatiale sur l'Église universelle, et de dire que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. En effet, le Christ lui-même, Fils de Dieu, se consacre son

[9] *L'Eglise*, t. 2, 6e éd., Paris, Lecoffre, 1931, p. 235.
[10] SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I, (p. [325]), pars 2a, p. 129.

Église, se l'attachant et la marquant de son Saint-Esprit comme d'un sceau, d'un signe de possession. Et pareillement, le Vicaire du Christ, en ministre fidèle, par sa primauté et son gouvernement, maintient l'Église universelle dans la soumission au Christ [11]. »

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

11 *Contra errores Græcorum*, éd. Parme, xv, 156.

Le concours de la connaissance à la vertu

L'habitude est prise parmi nous de considérer la vie morale comme relevant avant tout de la volonté. Nous n'estimons guère qu'elle puisse être l'affaire de la connaissance et que, pour être bons et vertueux, nous ayons à perfectionner en nous la faculté intellectuelle. Quel rapport en effet entre savoir et agir ? Non que la moralité ne puisse être objet de connaissance. A preuve, la philosophie morale, dont la place est marquée entre les divisions classiques de la philosophie. Mais ce savoir-là nous semble rejoindre les autres et être aussi démuni d'intérêt pratique que les spéculations de la métaphysique. Rien ne nous est plus familier justement que l'opposition du pratique et du spéculatif. Nous la faisons jouer dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre technique, comme lorsque nous disons: la critique est facile, mais l'art est difficile. Ce sont deux genres. Aucun doute que l'homme vertueux ne soit une autre sorte d'homme que le moraliste; et le divorce ne fait que s'aggraver si, de la simple vertu, l'on passe à l'héroïsme et à la sainteté.

Il paraîtra téméraire sinon paradoxal de prétendre revenir sur ces jugements reçus. Socrate jadis soutint qu'il était suffisant de connaître le bien pour le pratiquer: être vertueux, disait-il, c'est proprement savoir, et pécher n'est rien d'autre qu'ignorer. Avec tout le respect que l'on garde à la personne de ce philosophe, son affirmation n'est-elle pas unanimement réprouvée ? Mais ce dernier point serait sujet à examen plus attentif. Aristote a blâmé le parti radical de Socrate; il est loin cependant d'avoir rejeté toute participation de la connaissance dans la vertu. Il délimita au contraire avec son exactitude coutumière la mesure de savoir et de jugement sans lesquels il n'est point de moralité humaine. Du même coup il confesse une certaine validité de la proposition socratique. On sera frappé aussi de ce fait que, l'ensemble des théologiens scolastiques s'étant montrés jus-

qu'à lui favorables à la nature volontaire de la vertu, saint Thomas d'Aquin, informé de l'éthique aristotélicienne, donna à celle-ci son adhésion et fit valoir à son tour la part inaliénable de la connaissance dans l'accomplissement du bien. Cet exemple est digne d'attention. Il justifie l'essai que nous voulons tenter pour remettre à l'honneur contre l'opinion contraire et, osons le dire, les confusions dont elle s'enveloppe, le concours de l'intelligence humaine à la moralité.

* * *

Éliminons d'emblée les interprétations de la vie morale selon lesquelles tout serait bon qui traduit la pure liberté ou la volonté de puissance de l'individu. Certains interlocuteurs des dialogues de Platon ont soutenu ces thèses qui sont à vrai dire la négation de la moralité. Celle-ci n'est donnée que là où une manière d'agir s'impose à l'homme, pris, de ce fait, entre l'accomplissement du bien ou le consentement au mal. Il est manifeste qu'elle entraîne de sa nature la nécessité de savoir où se trouve le bien et où se trouve le mal. Nos préférences et nos décisions ne font pas d'elles-mêmes la loi; elles ne sont que caprices en dehors de la conformité à un ordre, dont nous avons à être avertis. Quiconque admet la moralité concède cette toute première nécessité de la connaissance. C'est pourquoi l'on s'accorde à instruire les enfants de leurs devoirs, leur apprenant, par exemple, que la prière et l'aumône sont des actions bonnes, tandis que le mensonge et le vol sont des actions mauvaises; n'importe quel adulte est à instruire pareillement lorsqu'il entre dans une situation lui dictant une conduite déterminée. On est même d'avis en général que l'excuse due à la bonne intention a des limites. Cet homme, estimons-nous, aurait dû savoir que ses entreprises étaient propres à léser son prochain; ou bien il aurait dû savoir qu'il n'est pas permis d'employer des moyens frauduleux fût-ce au service de la meilleure des causes. La candeur désigne justement l'un de ces alliages de l'innocence avec l'ignorance auxquels va notre critique. Par là nous affirmons en matière d'action humaine une exigence de rectitude, que ne suppléent point les mouvements désintéressés du cœur. La générosité elle-même ne nous apparaît irréprochable qu'à

la condition d'être judicieuse; et nous approuvons le dire d'Aristote selon lequel un cheval aveugle court un risque d'autant plus grand qu'il s'est élancé avec plus de force. Les théologiens scolastiques, dont nous disions plus haut qu'ils ne furent point favorables à la conception intellectuelle de la vertu, ont avoué la nécessité élémentaire que nous signalons en ce moment; et ils ont interprété dans le sens d'une connaissance indicatrice ou directrice, comme principe de l'action morale, le rôle de la prudence, qu'ils trouvaient énumérée parmi les vertus cardinales.

Cette concession va plus loin qu'il ne paraît. Car s'il est une manière sommaire de savoir que le vol et le mensonge sont mauvais tandis que l'aumône et la prière sont bonnes, peut-être est-il aussi une manière approfondie d'en juger. De telles déterminations ne sont pas arbitraires. Nous sommes amenés à en découvrir les raisons. Nous instituons à leur sujet une recherche qui n'aboutit à rien d'autre que la science morale. De celle-ci l'on peut dire assurément qu'elle est l'effet d'une curiosité de l'esprit: car rien n'échappe dans le vaste monde à l'investigation d'une faculté dont l'objet est l'être sans restriction. Mais qui ne voit que la science morale ainsi comprise intéresse l'action ? L'homme est si tenté d'échapper à la règle du bien et du mal qu'il n'est pas superflu pour lui de se la justifier devant son intelligence. Il ne pourra qu'y mieux adhérer du fait qu'il en a saisi les raisons. Et à supposer que tel ne soit pas le cas pour tout individu, en ce sens, voulons-nous dire, que certains veulent bien croire ce qui leur est enseigné sans exiger de le comprendre, l'on ne niera point que la science morale ne réponde à une nécessité de la société humaine dans son ensemble. Elle constitue pour le moins une apologétique de la moralité, faute de laquelle les adversaires de cette sorte de valeur n'auraient que trop de facilité pour faire triompher leurs vues; et le temps serait bientôt venu où nous hésiterions à enseigner aux enfants qu'il est de certaines conduites mauvaises et qu'il en est de bonnes.

L'une des confusions souvent introduites dans la matière que nous débattons est dès à présent dissipée. On tient la philosophie morale, nous le disions en commençant, pour l'une des parties du savoir philosophique, ordonnée à la connaissance de la réalité morale au même titre où d'autres disciplines sont ordonnées à la connaissance de la

nature, par exemple, ou de l'activité psychologique. Telle est certes la direction qu'a prise sous nos yeux la recherche morale chez un grand nombre de philosophes. Elle est, nous l'avouons sans peine, de nature spéculative, et l'action n'entretient avec elle qu'un rapport fort lointain. Mais nous ne parlons point pour notre compte de cette sorte de philosophie morale. Nous voulons qu'elle soit appliquée à établir les règles de l'action. Puisque les règles de l'action s'établissent au nom de certaines raisons, il y a lieu de philosopher; mais ces raisons justifient précisément une manière d'agir et elles donnent leur force aux déterminations que nous suivons lorsque nous accomplissons le bien ou que nous violons lorsque nous consentons au mal. Une telle philosophie morale est essentiellement pratique. Nous tenons en conséquence qu'il est une manière de philosopher sur l'action à laquelle l'action est intéressée. La conduite de l'homme, plus exactement: l'appréciation que portent les hommes sur leur conduite ne peut pas ne pas se ressentir d'une science dont l'objet est de prononcer, au nom de ses analyses et de ses démonstrations, sur ce qui est, en effet, le bien et sur ce qui est, en effet, le mal.

La relation primordiale que nous venons d'établir entre connaissance et action morale reçoit d'un autre ordre une confirmation facile. Il n'est personne qui ne voie aussitôt la part de connaissance engagée dans la réalisation d'une œuvre, soit qu'elle relève d'un métier, telle la fabrication d'un meuble ou la construction d'une automobile, soit qu'elle relève de l'un des beaux-arts, telle la composition d'un poème, d'une fresque, d'une pièce musicale. Tant l'ouvrier que l'artiste engage en ce qu'il fait une certaine pensée. Ne le proclamons-nous pas lorsque nous employons à leur propos la remarquable expression de savoir-faire ? Modeste connaissance chez le simple exécutant: du moins a-t-il appris, comme nous disons, la manière de s'y prendre. Il se peut que cet homme soit naturellement doué pour le genre de travail qu'il accomplit; il n'est pas exclu qu'un certain instinct guide le mouvement de ses doigts; admettons même qu'une sorte de génie lui inspire des créations valables. Il reste que la connaissance de ce qu'il fait et des voies par lesquelles l'œuvre se forme est propre à lui épargner des maladresses comme à garantir le résultat: soit qu'il ait reçu cette connaissance d'un autre ou qu'il l'ait acquise de lui-

même à travers des tâtonnements et des expériences manquées; soit qu'il s'y reporte expressément tandis qu'il travaille ou qu'elle ait pénétré en lui à la manière d'une habitude sur laquelle mieux vaut ne pas réfléchir. On accordera que plus l'œuvre est compliquée, plus est nécessaire la connaissance exécutrice dont nous parlons en ce moment. Il en va comme de la connaissance sommaire du bien et du mal dans l'ordre de l'action morale. Avant tout savoir, il se peut qu'un bon naturel incline certains à fuir le mensonge ou à pratiquer l'aumône. Mais pour peu que le mensonge se pare d'avantages ou que l'aumône s'entoure d'inconvénients, plus généralement que l'acte à poser s'accompagne de circonstances diverses sinon contradictoires, il est manifeste que ni bon naturel ni droit instinct ne suffisent plus. S'il ne veut se tromper, cet homme est mis dans la nécessité de savoir: c'est pourquoi ou il se souviendra de ce qui lui fut enseigné, ou il fera appel à sa réflexion propre, ou il ira consulter qui est capable de le tirer d'incertitude. Il ne trouve son salut de toute manière que dans la connaissance. Mais comme la connaissance morale peut aller, disions-nous, jusqu'à la philosophie, de même celles qui concernent les métiers et les beaux-arts s'élèvent jusqu'aux généralisations et atteignent jusqu'aux explications dernières. Du savoir-faire de l'ouvrier et de l'artiste, l'on passe à la science de l'ingénieur et aux théories de l'esthéticien. Qui niera le rapport de ces hautes considérations avec l'œuvre concrète commise aux soins de l'exécutant ? L'ordre des arts et des techniques rend sensible la communication que nous établissions tout à l'heure entre la philosophie morale et les actions particulières où se distribue la conduite humaine. Non moins que le faire, l'agir est chose d'intelligence. Il est de la connaissance une fonction pratique que vérifie la moralité aussi bien que le travail en ses diverses formes.

Le jugement a cours, il est vrai, que nous rappelions en commençant. Il n'est pas douteux que l'art, différent quant à ce point de la critique, n'engage d'autres éléments que la connaissance: mais rien de ce que nous avons avancé jusqu'ici ne contredit cette manière de voir. Nous n'entendons réduire au savoir pur et simple ni la morale ni la technique. Mais nous tenons que ni la technique ni la morale ne vont sans connaissance. Nous prétendons surmonter la

dualité où sont d'ordinaire constituées d'une part la fonction intellectuelle, d'autre part les facultés réalisatrices. A la vérité, elles vont ensemble, et quoi que l'homme fasse ou entreprenne, son intelligence est de la partie. Pour dissiper précisément l'abus que l'on ferait de l'adage cité, observons que si la critique ne va point jusqu'à l'art, il ne manque point d'artistes ou de praticiens qui, l'occasion venue, se muent en critiques. Comment le feraient-ils s'ils ne portaient en eux la connaissance de l'œuvre où ils ont excellé ? On a vu des poètes expliquer en bonne prose la structure de leurs pièces; des peintres écrire des livres pour commenter leurs tableaux; des chirurgiens revenir la plume à la main sur leurs opérations. Ils jugeaient de ce qu'ils avaient réalisé, pour la raison qu'en le réalisant ils étaient soumis déjà de quelque manière aux dictées de leur intelligence. Que si, portant plus loin le débat, le chirurgien, par exemple, répliquait à notre dernière remarque: « Mais je ne savais point où j'allais lorsque, devant tel cas imprévu et d'où il fallait bien sortir, je pris telle décision. Il se trouve que j'ai réussi, mais je ne le dois nullement à une connaissance présente en moi au moment de l'action »; devant cette remarque nous observerions qu'il arrive en effet que l'aventure s'impose, tant en morale qu'en technique, et c'est-à-dire qu'un homme est mis, du fait de certaines circonstances, dans la nécessité d'agir au delà de ce qu'il connaît. Mais l'aventure n'est à courir qu'après que la connaissance a été portée aussi loin que possible, en sorte que l'on ait ramené toutes les chances de son côté. Et c'est pourquoi les succès de ce genre reviennent d'ordinaire aux hommes compétents et non point aux ignares. Il y a moins de hasard qu'il ne paraît en ces heureuses fortunes. Le cas allégué signifie bien que nos connaissances sont bornées, mais nullement qu'elles soient superflues. Il arrive que l'action les dépasse, mais en se tenant encore sous leur dépendance. Avouons que la dualité de l'agir et du connaître ne fait droit à certaines particularités de l'action qu'en méprisant le rôle de direction naturellement dévolu à l'intelligence à l'égard de nos œuvres comme de notre conduite.

* * *

Selon les explications que nous venons de proposer, la connaissance est nécessaire mais elle reste extérieure à la vertu. La direc-

tion ayant été montrée selon laquelle il faut agir, on concevrait que l'action se constitue selon son dynamisme propre et qu'elle tire d'elle-même, indépendamment de l'intelligence, sa qualité morale. Beaucoup, qui concèdent au principe de la vertu la connaissance initiale et directrice, entendent aussi s'en tenir là et refuser tout rôle ultérieur à l'élément intellectuel. Or, l'enseignement caractéristique des maîtres que nous suivons est précisément d'introduire la connaissance jusqu'au dedans de l'action, au double titre, voudrions-nous dire, de l'efficience et de la qualité morale.

Il est sûr que l'action humaine procède de la volonté. Elle est la mise en mouvement de nos puissances et rien ne se meut dans l'homme, au niveau proprement humain, qu'il ne l'ait voulu. Mais comment ne point remarquer que la volonté est sensible à l'intelligence ? Elle reçoit de la faculté intellectuelle, rappelons-le, la spécification ou détermination de son acte: selon ce que j'ai jugé, je veux. Telle est la condition foncière et sans exception de la volonté que l'on dénomme pour cette raison l'appétit intellectuel. Mais nous devons insister sur ce que l'exercice même de la volonté, c'est-à-dire son passage de l'immobilité au mouvement, n'est point sans se ressentir du jugement prononcé par l'intelligence. Pour faire vouloir un homme, il sera bon de commencer par le faire juger d'une certaine manière. On en conviendra facilement si l'on s'avise que l'intelligence se prononce entre autres choses sur l'objet de la volonté. Pourquoi n'en jugerions-nous pas puisque la compétence de l'intelligence est universelle ? Le bien tombe sous ses prises. Le bien est une certaine vérité. Par le fait du jugement relatif au bien, la volonté est mise en présence de son objet et donc sollicitée de se porter vers lui. L'acte par lequel elle se porte vers lui est tout différent d'une connaissance, et c'est pourquoi la distinction est classique selon laquelle l'appétit est une autre faculté que l'intelligence. Mais sous prétexte qu'il est tout différent, comment méconnaître qu'il prend d'un jugement son origine et qu'il naît pour ainsi dire dans la lumière ?

Pour mieux découvrir l'effet du jugement relatif au bien sur la faculté appétitive, observons plus attentivement son contenu. Nous nous y prononçons sur un bien, et c'est-à-dire sur une convenance. Lorsque le bien en cause est le bien moral, la convenance affirmée

est celle qui existe entre l'action prévue et ma nature humaine. Je sais qu'en agissant de telle manière je favoriserai l'heureux développement de ce que je porte de meilleur en moi; je progresserai de cela que je suis vers cela que je suis appelé à être. Je le sais, entendons: j'en suis sincèrement et profondément persuadé, j'en ai acquis la ferme et puissante conviction: car il n'y a pas de raison pour que le jugement du bien ne mette en jeu les forces vives de l'esprit. Il est assez différent, notons-le, de juger du bien comme il vient d'être dit ou de juger du devoir. L'action morale s'exprime dans le langage courant selon l'un ou l'autre terme. Mais à y regarder de près, l'on aperçoit combien ils sont dissemblables. Le devoir signale l'obligation; le bien, nous le disions, une convenance. Dans le premier cas, l'action consiste dans l'obéissance à un commandement; dans le second, elle signifie la promotion de ma nature et l'accès à ma perfection humaine. Nous ne disons pas que l'une des deux conceptions soit inconciliable avec l'autre; mais nous tenons que l'on se porte différemment à l'action morale selon qu'elle est conçue comme un devoir ou comme un bien. Quant à la puissance d'entraînement du jugement sur la volonté, celui du bien détient sur celui du devoir une supériorité certaine. N'est-il pas vrai que le devoir est senti plutôt comme une contrainte ? Aussi ne s'y soumet-on qu'au prix d'un effort, et ceux qui conçoivent selon cette notion l'action morale situent d'ordinaire l'excellence humaine dans le sursaut d'énergie par lequel la volonté triomphe de ses aversions. On ne dira pas cette fois que l'intelligence suscite le mouvement volontaire. Il faudrait seulement observer, tant est assurée la docilité congénitale de l'appétit à l'égard du jugement intellectuel, que même l'affirmation du devoir détient quelque influence sur la volonté: nous portons en effet en nous un besoin d'unité qui nous fait répugner aux conflits intérieurs. Là surtout où l'affirmation du devoir est nette et impérieuse, nous aimerions au fond nous y conformer, et cette disposition intime joue en faveur de son accomplissement. Mais quel ne sera donc pas l'effet du jugement relatif au bien ? Il exalte positivement la volonté en lui proposant l'objet pour quoi elle est faite et vers quoi elle tend de sa nature. Dans l'action que certains, usant d'une timidité significative, appellent licite ou permise, l'homme cette fois discerne une

acquisition de prix et comme une proie dont il sera pressé de s'emparer. Dans celle que les autres, recouvrant leur vigueur, dénoncent comme défendue, il perçoit une perte et une déchéance, quelque chose qui véritablement lui ferait mal. N'est-il pas différent de juger de la justice et de la piété, du mensonge et de la luxure, selon l'une ou l'autre des deux notions dont nous parlons ? Et n'est-il pas vrai qu'en juger en termes de bien et de mal prédispose à l'accomplissement des uns comme au refus des autres ? On voit en même temps que l'une des deux conceptions incline de préférence vers l'action bonne tandis que l'autre détourne surtout de l'action défendue. Et l'on comprend que seule la première fonde une morale des vertus et des vices tandis que la seconde reste une morale élémentaire de l'obligation et du péché.

Nous sommes en mesure de dégager la vérité de l'affirmation socratique. Par science, le philosophe grec entendait précisément la connaissance du bien; et il concevait cette connaissance comme atteignant une entière et irrésistible clarté: l'esprit, à son gré, en était venu au point où la piété, le courage, la tempérance se révèlent à l'évidence comme des vertus. Et il professait l'efficacité pratique de cette connaissance pour la raison que l'appétit de l'homme est ainsi fait que le bien suscite infailliblement son élan. Le tout, pensait-il, est de proposer à l'appétit ce qui est véritablement le bien. Aussi Socrate prenait-il son départ, dans l'exhortation méthodique par laquelle il voulait opérer la conversion de son interlocuteur à la vertu, de l'aspiration au bonheur, c'est-à-dire au bien absolu, que nous portons en notre nature: grâce en effet à cette donnée première et universelle, l'homme ne pourrait que tendre de toutes ses forces au bien, une fois qu'il l'aurait reconnu. Le problème de la bonne conduite et du règne de la vertu se réduisait pour Socrate à celui de l'établissement de la science du bien. On ne tiendrait cette conception pour une erreur pure et simple que si l'on versait pour son compte dans un volontarisme intégral, où n'est pas moins offensée la vérité de la nature humaine. L'intuition de Socrate garde une validité éternelle. Le défaut s'en situe exactement à ce point que la différence n'y a pas été ménagée entre la connaissance générale et la connaissance particulière du bien. Aristote fit à Socrate cette critique, adoptée plus

tard par saint Thomas. Complétons nos explications en nous inspirant de leur juste discernement.

La vertu connue comme un bien sollicite, nous l'avons dit, la volonté. Mais l'action se pose comme singulière et elle s'inspire immédiatement, non du jugement général portant sur la vertu (il est bon d'être juste), mais du jugement particulier où elle-même est prise en considération (il est bon que j'acquitte ma dette). Le point fragile dans le déroulement de la connaissance pratique se situe à ce dernier endroit. Car persuadé qu'il est bon d'être juste et ne parvenant pas à l'oublier ni à penser le contraire, toute sorte de motifs se presseront dans l'intervalle de cette proposition et de l'action, par l'effet desquels je viendrai à penser que le bien pour moi n'est pas dans l'acquittement de ma dette mais dans quelque autre manière d'agir. Non que mon intelligence comme telle soit incapable d'opérer le passage de l'universel au particulier: rien ne lui est moins douteux au contraire que cette conséquence. La défaillance dont nous parlons ne sera pas d'origine intellectuelle. Car le jugement porte sur le bien, et lorsque le bien a pris la forme particulière que représente une action déterminée, il dit rapport à l'appétit de celui qui en juge: il ne peut en effet, porté à cette extrémité, qu'obtenir l'adhésion de la volonté et mettre en mouvement les puissances d'exécution. Mal disposé à agir dans ce sens, je déplacerai donc le bien et substituerai au jugement qu'eût dicté la logique un jugement différent et conforme à ma disposition réelle: il est bon, dirai-je, de retenir cet argent que réclame mon créancier, car j'en ferai tel usage et en retirerai tel avantage. Disons qu'un jugement de passion a évincé le jugement de moralité. La connaissance universelle du bien ne suffit pas de soi à prévenir cet accident. Il restera toujours à l'engager dans la particularité de l'action. Cette structure de l'ordre pratique est irréductible. La faute de Socrate fut de ne point s'en aviser. Car il suit de l'observation qui précède que le passage de l'universel au particulier dans l'ordre pratique ne s'opère point sans l'intervention de l'appétit droit. Il y a lieu que celui-ci soit et demeure disposé dans le sens de la vérité morale, que j'aime la justice, par exemple, c'est-à-dire que j'adhère selon mon inclination à cette sorte de bien. On n'obtient pas une telle disposition du fait

de la seule affirmation intellectuelle de la vérité, encore que celle-ci en fournisse le principe. Un assouplissement de l'appétit comme tel a été nécessaire à cette fin. Des difficultés se rencontrent à l'égard de l'inclination qui n'existent point à l'égard de la connaissance: elles ne sont surmontées que par des exercices appropriés. D'où l'idée de la vertu morale, ce mot désignant une vertu où se trouve engagée, outre la connaissance du bien, une disposition propre de l'appétit. La découverte d'Aristote fut d'établir des vertus morales là où Socrate ne concevait que des vertus intellectuelles. Cette conception remarquable en dérive selon laquelle la prudence prend son origine de la vertu morale. La prudence est chargée de déterminer l'action et de prononcer le dernier jugement pratique, qu'il ne restera plus qu'à exécuter. Mais elle n'accomplit cette opération intellectuelle qu'à partir d'une telle disposition de l'appétit que, sincèrement attaché, par exemple, au bien de la justice, l'homme soit mis en mesure de juger selon la vérité de l'action particulière où la justice est intéressée. Que manque au contraire cette adhésion de l'appétit au bien, et le jugement particulier est livré aux égarements dénoncés tout à l'heure.

Ainsi se trouve corrigé le paradoxe socratique. L'amendement est d'importance puisqu'il ménage, outre la connaissance du bien, une valeur proprement éthique, aussi différente de la première que l'appétit l'est de l'intelligence. On prendra garde cependant que la vertu morale a pour rôle de garantir le passage de la connaissance universelle du bien à l'action particulière; que la vertu morale étant acquise une intervention de la connaissance reste nécessaire et qu'un jugement régit les dernières particularités de l'action. Le tout a été d'obtenir que ce jugement final ne déviât point. Moyennant quoi, l'autorité de la connaissance sur l'action s'affirme d'une manière décisive. Nous sommes commandés par le jugement que nous avons prononcé. L'action vertueuse se produit comme l'expression d'une persuasion du bien qui, venue des régions les plus hautes de l'esprit, s'est soutenue jusqu'au moment suprême où elle se convertit en engagement. Au fond, y a-t-il une autre manière d'agir ? En dehors de celle que nous décrivons, l'homme n'accéderait à l'action morale que par un sursaut de la volonté, comme il a été dit plus haut. Nous remplaçons le sursaut par la séduction. Ses effets sont soumis à moins de vicissitudes

en même temps qu'ils contiennent plus de ferveur. Et pour séduire la volonté, il n'est d'autre recours que l'intelligence, puisqu'il appartient à cette faculté de juger du bien.

Au point où nous sommes parvenus, une différence apparaît entre l'ordre moral et l'ordre technique, dont nous remarquions ci-dessus la similitude. Il n'est point nécessaire à la connaissance technique d'être efficiente. L'homme de métier, aussi bien que l'artiste, doués de la connaissance relative à leurs œuvres, prendront impunément la liberté de ne point agir selon cette connaissance: il peut plaire au menuisier de bâcler son travail ou au poète de s'essayer à des formules fantaisistes; pourvu qu'ils soient capables de bien faire, ils sont bon menuisier et bon poète, à formellement parler. Plus même ils ont donné des preuves de leur savoir-faire, plus nous leur permettons de commettre des fautes, sans détriment de leur réputation. Mais celui-là est mauvais ouvrier ou mauvais artiste qui ne le fait pas exprès de manquer son ouvrage. Il en va tout autrement en morale: ne l'avoir pas fait exprès y prend valeur d'excuse, du moins jusqu'à un certain point. Au positif, la connaissance du bien emporte une exigence de réalisation, en sorte que savoir et ne pas agir selon ce que l'on sait disqualifie un homme comme vertueux. Il devait aller jusqu'au bout de sa connaissance et ne point manquer d'en faire usage en sa conduite réelle. Certes, l'effet de la connaissance du bien est garanti par la vertu morale: nous le disions tout à l'heure. Et l'on croirait pour cette raison que toute la différence de l'art et de la morale se prend de l'appétit. Mais comprenons bien que la vertu morale ne fait encore que disposer le sujet à l'influence de la connaissance du bien. Celle-ci de soi demande à passer dans l'action correspondante. Elle est proposition à la volonté de l'objet convenable. Elle est d'essence pratique, non seulement en ce qu'elle désigne un *operabile* que je garde la faculté d'élire ou de refuser, mais en ce qu'elle me dicte une conduite désormais inévitable. Son succès n'est garanti que par la vertu morale, oui; mais la vertu morale répond précisément à l'appel de cette connaissance. Le bien possède sur l'homme un empire que les œuvres techniques ne partagent pas. Nous en dirons ci-dessous la raison dernière. Dès lors donc que le bien est connu et qu'il s'est gagné l'adhésion de l'intelligence, le processus est commencé qui ne

doit finir qu'avec l'action accomplie. Tandis que l'efficience est accidentelle à la connaissance technique, elle appartient de sa nature à la connaissance morale. Nous sommes autorisés à dire, considérant l'ordre pratique en toute son étendue, que le concours est privilégié que la connaissance fournit à la vertu.

* * *

Reste l'examen de la qualité morale de l'action en son rapport avec la connaissance. Une proportion se vérifie-t-elle entre l'élément intellectuel d'où a procédé, comme nous l'expliquions, la réalisation vertueuse et l'excellence formelle de celle-ci ? Nous répondrons bien à cette question en portant plus loin la comparaison de l'ordre moral et de l'ordre technique dont nous nous sommes ci-dessus inspirés.

L'ouvrier comme l'artiste perfectionne une matière extérieure. Le prix de son œuvre consiste dans ce résultat. Les voies qu'il a suivies aussi bien que l'esprit qu'il mit en son travail ne comptent que pour autant qu'ils concoururent à l'œuvre réalisée. On poursuit en morale la perfection de l'homme. Le prix de l'action cette fois n'est pas à chercher au delà de l'action même. Elle est certes déterminée selon un certain objet, et il arrive qu'elle modifie une situation à l'extérieur de l'homme, telles les œuvres de la justice ou de la miséricorde. Mais elle n'est morale qu'au titre où elle définit chez son auteur une manière d'agir et en dernier ressort une manière d'être. On ne l'évaluera donc point sur son seul résultat, mais encore, dirions-nous, sur sa teneur et sur l'étoffe humaine dont elle est faite. Le même acte de justice est moralement différent selon qu'il fut accompli avec peine ou dans l'allégresse, selon qu'il procéda d'une âme vulgaire ou d'une âme exquise. A plus forte raison les actes qui ne concernent que le sujet, comme ceux de la tempérance ou de l'humilité. Disons en termes classiques que la technique s'intéresse au *facere bonum* tandis que la morale prend de plus en considération le *facere bene*. L'action dans un cas est transitive, elle est dans l'autre immanente. Telle est la raison dernière pour laquelle la connaissance du bien, comme nous le marquions plus haut, porte avec soi une certaine exigence de réalisation: rien n'oblige l'homme en effet à transformer une matière extérieure, mais il a charge de lui-même et il

n'évite plus d'avoir à se perfectionner dès là qu'il a discerné les actes selon lesquels s'accomplit cette sorte de transformation. On ne conçoit pas toujours la moralité dans les termes que nous venons de dire. Mis à part même l'utilitarisme érigé en système, on tend à l'apprécier selon les résultats de l'action, détachés de quelque manière de l'action même. On applique à cet ordre les catégories familières de la technique. Il fut d'une intuition plus pénétrante de concevoir l'activité morale comme mise en valeur de l'homme. Socrate voulait que les Athéniens prissent soin de leur âme: et sa vocation de moraliste tint tout entière en ce dessein. Il est remarquable que Jésus dans l'Évangile nous presse de sauver notre âme, par où il nous invite non point à la mettre en sûreté, mais à l'ordonner et à l'embellir selon sa nature, ce qui ne va pas sans l'élever jusqu'à Dieu. On laisse échapper l'originalité de l'ordre moral aussi longtemps qu'on manque d'en situer l'accomplissement à l'intérieur de l'homme.

Or, s'il en est ainsi, la connaissance joue un rôle primordial dans la moralité. D'où vient en effet la valeur perfectionnante de l'action à l'égard de l'homme ? Elle se prend du poids de raison dont l'action est chargée. Le seul débat qui pourrait s'instituer à ce point est de savoir si à la raison ne doit pas être préférée la volonté. Nous entendons dire souvent que l'œuvre est meilleure qui est faite avec plus d'amour. Mais n'est-il pas vrai que l'amour n'a son prix que s'il est raisonnable, c'est-à-dire conforme de tout point au jugement où j'ai mesuré le bien d'aimer ? Un attachement affectif non réductible au jugement de l'esprit perd du même coup sa qualité humaine et la force qu'il possède ne compense point la privation dont il est marqué. La définition classique est à entendre selon sa rigueur, qui fait de l'homme un animal raisonnable, non un animal volontaire. La volonté est une puissance consécutive. Sa qualité propre entre les divers degrés d'appétits provient de la puissance intellectuelle qu'elle accompagne, tandis que l'inverse n'est point vrai. Les êtres, dit saint Thomas, qui sont privés de connaissance ne possèdent qu'un appétit naturel; ceux qui sont doués de connaissance sensible possèdent un appétit sensible; ceux qui accèdent à la connaissance intellectuelle possèdent un appétit proportionnel qui est la volonté. « D'où il suit, conclut-il en toutes lettres, que la volonté, en tant qu'appétit, n'est

point le propre de la nature intellectuelle; elle ne la caractérise qu'en tant qu'elle dépend de l'intelligence. Tandis que l'intelligence de soi est propre à la nature intellectuelle » (*Somme contre les Gentils*, l. III, ch. 26). On mesurera donc sur la part de raison qu'il contient la qualité morale de tout mouvement affectif comme de toute action. Comment, dès lors, ne pas donner à l'élément rationnel la plus grande force possible ? Bien agir, non par hasard, mais en vertu d'une connaissance; non en vertu d'une connaissance superficielle mais profondément inscrite dans l'esprit, en sorte que l'action soit choisie et voulue au titre et dans la mesure où la raison en aura jugé: est-ce que cette préoccupation n'engage pas une éducation de la connaissance ? Nous avons à tourner notre attention du côté de l'esprit et à nous cultiver comme hommes raisonnables, au nom même de l'inspiration qui nous presse d'être bons et vertueux. On convient d'ordinaire que la qualité morale d'un acte varie avec sa liberté. Mais comment ne pas voir que sa liberté est en rapport avec la connaissance d'où il a procédé ? Je mets incomparablement plus de moi-même dans l'acte né de ma conviction que dans l'acte posé comme répondant simplement à une obligation. Mais vous cédez, dira-t-on, à la contrainte de la certitude. Cette objection confond la contrainte avec l'élan intérieur. L'acte vient de moi, que mon intelligence a élaboré; et à proportion qu'il vient de moi, il est libre. La seule condition requise pour qu'il ne se change pas en acte nécessaire est que son objet soit un bien partiel ou incomplet, c'est-à-dire tel qu'il ne corresponde pas à l'amplitude infinie de la volonté. En dehors de Dieu connu dans son essence, la condition se vérifie toujours et la connaissance demeure l'alliée de la liberté.

Il ne faut pas chercher ailleurs que dans ce qui précède la raison de la thèse célèbre et au premier abord inattendue de la connexion des vertus. Socrate tendait à penser que la multitude des vertus n'en forment qu'une. Les scolastiques, au contraire, aussi longtemps qu'ils ignorèrent l'éthique aristotélicienne, estimèrent unanimement que l'on peut dans l'ordre naturel posséder une vertu sans posséder les autres. Au nom de la conception où il corrigea Socrate sans cependant le renier, Aristote professa que les vertus vont ensemble, pourvu que l'on parle proprement de vertus. Elles ne se réduisent pas à l'unité,

mais elles ne sont pas d'autre part livrées à la dispersion. Saint Thomas approuve sans hésiter cette doctrine. Et elle s'impose en effet si l'on a compris que la vertu dit ordre au bien raisonnable comme tel. Cet objet ne souffre point de limitation. Il se peut bien qu'un homme veuille être juste sans vouloir être tempérant: mais celui-là ne s'ordonne pas encore à la vertu de justice. Car la vertu de justice ne consiste pas dans l'acquittement d'un droit en tant que cette manière d'agir constitue une sorte déterminée de bien, favorable, par exemple, à la concorde sociale et instinctive en la plupart des hommes; mais en tant que cette manière d'agir représente, dans le domaine des relations humaines, l'exigence de la raison. On ne s'ordonne à la vertu de justice que moyennant l'attachement au bien raisonnable. Mais le bien raisonnable ne déborde-t-il pas le domaine spécial de la justice ? Y être attaché, c'est du même coup et selon le même mouvement de l'âme être attaché au bien de la force, à celui de la tempérance et ainsi de suite. Les vertus dans leur variété ne sont précisément des vertus qu'au titre où elles se rapportent au bien raisonnable dans une matière donnée. L'homme vertueux s'élève jusqu'à ce grand objet. Nous ne l'obligeons point à être également exercé dans toutes les matières vertueuses. Mais nous voulons qu'il ait conçu l'idéal du bien raisonnable et qu'il s'y soit attaché. La connexion des vertus, on le voit, n'est rien d'autre que l'expression d'une certaine conception rationnelle de la vie morale, qui reçoit d'elle en retour une précieuse confirmation: car ne sera-t-on point séduit par une doctrine qui ne tolère aucun partage chez l'homme dans la poursuite du bien ?

On traduit la même persuasion lorsqu'on tient la prudence, vertu de la raison, pour supérieure aux vertus morales qui sont dans l'appétit. Saint Thomas défend nettement cette thèse. Si la bonté des vertus morales en effet se prend de leur caractère rationnel, comment la raison même ne serait-elle pas le sujet d'une meilleure vertu ? L'appétit certes signale un ordre au bien que la raison comme telle ne possède pas. Mais son ordre au bien ne le perfectionne, nous l'avons expliqué, que dans la soumission à la raison. Dès là que celle-ci s'oriente vers l'action et tourne ses connaissances en directrices des mouvements de l'appétit, elle ne peut que marquer sa supériorité,

dans le sens où toujours la cause est supérieure à l'effet et l'essentiel supérieur au participé. La prudence est la vertu où l'homme s'affirme comme attaché au bien raisonnable: elle nous le montre gagné à cet idéal et mis en mesure de le faire prévaloir. Elle résume et contient la valeur morale que traduiront la variété des actions humaines. Il n'est plus belle et plus haute désignation de l'homme vertueux que de l'appeler prudent.

* * *

Nous n'avons rien dit en tout ce qui précède qui ne s'accorde avec l'inspiration chrétienne. On est d'ordinaire prompt à penser que la faveur reconnue à l'intelligence distingue la Grèce antique et qu'elle n'est point destinée à passer parmi nous. Le procès vaudrait la peine qu'on l'instruisît plus attentivement. Il est curieux comme beaucoup prennent leur parti d'oublier la doctrine de saint Paul, par exemple, sur la liberté. Certes, la vie chrétienne est réglée par des commandements et nous avons à nous acquitter d'obligations exactes. Mais le ferons-nous comme des esclaves ou comme des hommes libres ? Et si nous avons à le faire comme des hommes libres, la connaissance du bien revendique sa place dans la morale chrétienne, selon les explications que nous proposions plus haut. Il n'est d'autre principe de la liberté, si elle ne doit dégénérer en licence, que le jugement vrai de ce qui est bon et mérite notre ferveur. Le dernier motif pour lequel le joug manque d'être suave aux chrétiens et le fardeau d'être léger, est à prendre de l'inertie de leur intelligence à l'endroit des biens vers lesquels les dirige la loi du Seigneur. Ils y mettraient plus d'âme s'ils y apportaient moins d'ignorance. L'usage de l'intelligence reprendra de la vigueur en morale chrétienne à mesure que sera réaffirmé son caractère de liberté. Et que des biens en effet soient proposés à notre conquête, qui le niera qui a entendu l'Évangile et ouvert son âme aux promesses de la vie éternelle ?

A cet argument l'on opposera le cas des simples et le primat de la charité. Combien de chrétiens, nous dira-t-on d'abord, dont la sainteté dépasse les connaissances. L'excellence distinctive du christianisme se révèle en ce qu'il permet l'accès des vertus les plus hautes aux hommes dépourvus des lumières de l'esprit. Mais restons assurés qu'il n'est point de mouvement de l'âme vers le bien que n'ait inspiré le

jugement correspondant de l'intelligence. Où la vertu est véritable et vitale, à la différence des routines et des conventions, il ne se peut qu'elle ne procède d'une connaissance et, comme nous disions, d'une conviction. En conséquence, un théologien comme saint Thomas soutient que nul n'a la grâce qui ne possède aussi la lumière nécessaire à sa droite conduite; et il autorise cette conclusion du verset de l'apôtre saint Jean selon qui l'onction de l'Esprit enseigne les justes en toutes leurs voies. Point n'est besoin, nous en convenons sans peine, que cette connaissance soit savante et analytique; nous avouons qu'elle reste rudimentaire en plus d'une rencontre: du moins est-elle présente et sa certitude pénètre-t-elle l'action morale. Vu cette structure essentielle de la vertu chrétienne, sans doute est-il permis d'ajouter que le chrétien se conforme aux requêtes de l'ordre de la grâce s'il entreprend, selon sa condition, de mieux connaître le bien qu'il est appelé à poursuivre, soit en son terme final, soit en la multitude de ses réalisations préparatoires. Les nombreuses et instantes exhortations du Nouveau Testament à l'intelligence spirituelle trouvent ici leur point d'application. De l'objection qu'on nous opposait, il ne reste donc que l'aveu d'une différence entre le mode de la connaissance dans l'esprit et l'accomplissement vertueux. Faible lumière, peut-on dire, et grande vertu. La cause en est dans cette relative autonomie de l'appétit que nous marquions plus haut. Son élan vers le bien dépasse en force la connaissance d'où il procède. La vigueur de la vertu morale se trouve par là détachée, de quelque manière, de la perfection de la connaissance du bien. Mais qui ne voit le sophisme qui consisterait à déduire de cette disproportion la vanité d'une connaissance du bien rendue de plus en plus parfaite ? Celle-ci garde les effets que nous décrivions. Et le chrétien se prive d'un grand secours qui, le pouvant, néglige d'exercer son intelligence au service de ses vertus.

Mais la charité enfin est-elle soumise à la même loi ? Il est sûr que la force de l'amour n'a point de proportion nécessaire avec la perfection de la connaissance: car ne connaissant que peu ou mal l'objet aimable, il arrive que nous l'aimions beaucoup. L'appétit en ce cas encore est plus prompt à se porter jusqu'à l'extrémité de son acte que l'intelligence jusqu'à l'extrémité du sien. Mais d'autre part

une connaissance toujours est nécessaire pour aimer. Et s'il est vrai que la connaissance meilleure d'une créature est propre à modérer quelquefois l'amour que l'on avait conçu pour elle, jamais il n'en peut être de même à propos de Dieu: car le mieux connaître signifie une meilleure vue et une perception plus pénétrante de sa bonté, d'où suit un plus fort amour. Il en va donc de la charité comme nous disions qu'il en allait de la vertu morale. Le chrétien verserait dans la plus grave méprise qui, soucieux d'augmenter son amour de Dieu, négligerait d'appliquer à l'objet divin sa faculté de connaissance. Que perdra-t-il au contraire à mettre son intelligence de la partie ?

Une insistance reste possible. La charité, dira-t-on, offre prise contre notre thèse, en ce sens tout au moins qu'elle définit la perfection pure et simple de la vie chrétienne. Il est notoire que, selon saint Thomas, l'amour de Dieu l'emporte, en ce monde tout au moins, sur la connaissance de Dieu: et voilà qui est propre à compenser cette prééminence de la vertu intellectuelle que nous nous attardions à établir tout à l'heure. Qu'on veuille prendre garde cependant qu'il s'agit cette fois de Dieu, et c'est-à-dire de l'objet suprême auquel s'ordonnent nos puissances spirituelles. Il n'est point douteux que sur cet objet mieux vaut pour l'homme *in via* exercer l'acte de l'amour que celui de la connaissance. Saint Thomas s'en est expliqué en effet et l'on tiendra ses raisons pour valides. Mais comment oublier que selon le même Docteur l'amour de Dieu presse le chrétien de le mieux connaître ? La requête essentielle de l'amour, lorsqu'il s'est ordonné à un tel objet, n'est autre chose que sa possession selon l'intelligence — non, comme on le croit souvent, le dévouement à la cause de Dieu ou le désir de souffrir pour Dieu: ces derniers effets sont dérivés, celui que nous indiquons est essentiel. Car tout amour, on l'avouera, à proportion de sa sincérité et de son ardeur, aspire a posséder celui qu'il aime; et il n'est de Dieu aucune autre possession que de le saisir selon la connaissance. C'est pourquoi la charité est principe de contemplation. Et à supposer que la contemplation, pour des raisons diverses, n'ait pas obtenu sa part au cours de la vie présente chez tels de ceux qui aiment Dieu, elle finira par s'imposer au ciel: car la béatitude, enseigne derechef saint Thomas, consiste formellement dans la vision de Dieu; et la raison de cette doctrine se

prend du rapport nécessaire de la connaissance avec l'amour, en ce sens que la charité n'est rassasiée que dans l'acte où l'intelligence fixe sur l'essence divine un regard désormais immuable et éternel. On ne s'en tiendrait donc pas sans maladresse à l'exclusive exaltation de la charité. Et la thèse que nous soutenions d'une excellence privilégiée de la fonction intellectuelle garde sa vérité encore lorsqu'il s'agit de Dieu.

* * *

Il n'était pas à attendre que le christianisme renversât une position que nous savions fondée sur la constitution de la nature humaine. Toute critique dirigée au nom de l'ordre surnaturel contre l'usage moral ou contemplatif de l'intelligence ne peut invoquer que des considérations accidentelles. Comme celles-ci ne manquent pas, la dépréciation de l'intelligence est chose certes facile et répandue. Mais rien n'est plus dangereux que d'ériger en loi nécessaire ce qui ne tient qu'à des circonstances. Et c'est pourquoi en revanche rien ne serait aujourd'hui plus salutaire, dans le sens où le mot traduit les explications qui viennent d'être proposées, que la restauration, en fait comme en doctrine, de l'intellectualisme moral.

Th. Deman, o.p.

Le sacerdoce chrétien selon saint Ambroise

Un jour d'octobre (ou peut-être de novembre) de l'an 373, le peuple chrétien de Milan, rassemblé dans sa cathédrale, s'apprêtait à élire un nouvel évêque. La réunion s'annonçait tumultueuse: l'importante faction arienne comptait bien imposer sa volonté et obtenir un successeur aussi favorable à ses vues que l'avait été, depuis dix-huit ans, Gaudentius; mais les catholiques orthodoxes, déjà groupés dans l'opposition depuis que l'empereur Constance avait exilé leur évêque Denys pour lui substituer un arien, se retrouvaient unis dans leur volonté d'écarter l'hérésie. Par bonheur, Valentinien Ier, l'empereur régnant, avait fixé sa résidence à Trêves, ce qui laissait une plus grande liberté au vote. Toutefois, en prévision des troubles possibles, le gouverneur de la province d'Émilie-Ligurie vint en personne présider la réunion. C'était encore un jeune magistrat que cet Ambroise, arrivé depuis trois ans à peine, mais il avait su conquérir l'estime et le respect des Milanais, et il comptait bien sur sa présence pour apaiser les querelles. Dans cet esprit, Ambroise s'était résolu à dire quelques mots à cette foule en effervescence, lorsqu'une voix — une voix d'enfant, nous disent les biographes — lança le cri: « Ambroise évêque ! » Et voici qu'à ce cri isolé, répondit un tonnerre d'acclamations. Ariens et catholiques, unis cette fois, tous réclamaient: « Ambroise évêque ! Ambroise évêque ! »

Le moins étonné ne fut pas ce dernier. Il n'y avait, sans doute, jamais songé: en tout cas, il ne désirait pas la dignité redoutable qu'on lui proposait. Tous les moyens lui parurent bons pour vaincre la décision du peuple qui s'obstinait, et pendant plusieurs semaines, le brillant gouverneur en fut réduit à se cacher pour échapper à ses subordonnés qui le voulaient à la tête, non de leur province, mais de leur Église.

Résigné enfin, et consacré dans les premiers jours de décembre [1], Ambroise commença d'exercer ce devoir de l'enseignement pastoral qu'il avait tout fait pour éviter [2]. Dans cet infatigable ministère d'orateur et d'écrivain, il nous faut précisément glaner tout ce qui touche à ce sacerdoce qu'il a tant craint.

1. La promotion presque forcée d'Ambroise explique, sans doute, la conscience très vive qu'il possède de la gratuité de l'appel divin, de la souveraine liberté avec laquelle Dieu choisit ses prêtres. Il revient volontiers sur ce sujet, s'y étend complaisamment, appuie ses assertions sur de multiples exemples tirés de l'histoire du peuple élu. Dans ses derniers jours encore, il rappelle ces vérités avec insistance à l'Église de Verceil, dans une lettre vigoureuse qui résume bien toute sa pensée sur ce point. Aux Vercelliens qui n'arrivent pas à s'entendre pour nommer un successeur à leur évêque Liménius, leur métropolitain rappelle les qualités qu'ils doivent désirer dans leurs pasteurs. Ce qu'ils doivent chercher à connaître c'est la volonté de Dieu et son choix, et non les désirs plus ou moins intéressés des candidats ou des factions: « . . . ut non humana cupiditas in eligendo sacerdote præponderaret; non voluntaria oblatio, nec propria assumptio, sed cœlestis vocatio [3]. » Le Christ lui-même ne s'est pas fait grand-prêtre de sa propre initiative, comme l'enseigne l'*Épître aux Hébreux* (5, 5). Ni non plus Aaron, qui a été chosi de Dieu librement [4]: aussi Coré, Dathan et Abiron, qui s'insurgent contre les élus du Seigneur et revendiquent la même dignité comme un dû, sont-ils sévèrement punis [5].

Et pourtant, dans la succession du sacerdoce lévitique on tenait encore compte d'un facteur humain; c'est la descendance charnelle de la tribu de Lévi qui déterminait l'appartenance au sacerdoce. Aussi le sacerdoce parfait du Christ ne sera-t-il pas selon l'ordre d'Aaron, mais selon l'ordre de Melchisédech. Dans la vocation de Melchisédech,

[1] Probablement le 1er décembre 373, selon H. Dudden, *Saint Ambrose, his Life and Times*, I, Oxford, 1935, p. 66.

[2] « . . . officium docendi quod nobis refugientibus imposuit sacerdotii necessitudo » (*De Officiis*, I, 2.) — Notons, une fois pour toutes, que pour Ambroise, les mots *sacerdos, sacerdotium* désignent l'évêque, et non le simple prêtre, *presbyter*.

[3] *Epist. 63*, 48: PL, 16, 1253 b c.

[4] C'est ce que signifie, entre autres, l'intervention de Dieu pour faire fleurir la verge d'Aaron (*Ep. 63*, 58, et passim).

[5] *Epist. 63*, 52 ss. — Cf. Num, 16.

en effet, n'entre aucun facteur humain, aucune considération de famille ou de noblesse charnelle: le prêtre que rencontre Abraham est « sans père, sans mère, sans liste généalogique . . . pour montrer que le prêtre doit être, pour ainsi dire, sans père et sans mère, puisque ce qu'on doit élire en lui, c'est non la noblesse d'origine, mais la perfection morale et l'excellence de la vertu [6]. »

Le prêtre est donc un élu de Dieu. Mais c'est aussi, par le fait même, un séparé: il doit tout quitter pour suivre l'appel de Dieu, se détacher de tout autre souci. C'est pour cela qu'Abraham lui-même doit tout quitter, parce qu'il porte déjà en lui ses descendants, et nommément Lévi [7]. C'est que, pour s'approcher de Dieu, pour lui devenir un peu semblable, il faut d'abord se séparer de tout ce qui n'est pas Dieu; ainsi Jacob, avant de lutter avec Dieu, c'est-à-dire avant d'entreprendre le dur combat spirituel qui, sur notre plan de créatures, nous fait tenter d'égaler la perfection de Dieu lui-même, a dû se séparer au préalable de tous les siens [8]. « C'est pourquoi le Seigneur, comme un Grand-prêtre qui donne l'exemple à ses Lévites, a dit dans son Évangile: quelle est ma Mère, ou qui sont mes frères [9] ? »

2. Après ce qui précède, il pourra sembler étrange qu'Ambroise souligne, après tant d'autres, la descendance lévitique de Jésus que manifeste la généalogie de saint Luc, tandis que celle de saint Matthieu souligne sa descendance royale dans la tribu de Juda « ut idem rex et sacerdos scripturarum testimonio demonstretur [10] ».

[6] *Epist. 63*, 49: PL, 16, 1253 — 1254: « . . . sine patre, sine matre, sine generationis enumeratione . . . Sed refertur et ad exemplum, ut tamquam sine patre et sine matre sacerdos esse debeat; in quo non generis nobilitas, sed morum eligatur gratia, et virtutum prærogativa. »

[7] *De fuga sæculi*, 6-8: CSEL, 32 [2], p. 167-168: « Cui Deus portio est nihil debet curare nisi Deum, ne alterius impediatur necessitatis munere. Quod enim ad alia officia confertur, hoc religionis cultui atque huic nostro officio decerpitur. Hæc enim vera est sacerdotis fuga, abdicatio domesticorum, et quædam alienatio carissimorum, ut suis se abneget qui servire Deo gestit. »

[8] « Quicumque enim sæcularia neglegit ad imaginem Dei similitudinemque propius accedit. Quid est enim luctari cum Deo nisi virtutis suscipere certamen et cum superiore congredi potioremque ceteris imitatorem fieri Dei ? » (*De Jacob*, II, 30: CSEL, 32 [2], p. 49).

[9] « Unde Dominus quasi Princeps sacerdotum formam Levitis in Evangelio dans suo dixit: Quæ est mater mea aut qui sunt fratres mei ? » (*De Fuga sæculi*, 8: CSEL, 32 [2], p. 168).

[10] *De Patriarchis*, 14-15: CSEL, 32 [2], p. 132-133; *Exp. in Ev. Luc.* III, 13: CSEL, 32 [4], p. 107-108. — Voir notre article: *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, dans *L'Année théologique*, 10 (1949), p. 303.

Il ne s'agit pas d'une origine charnelle du nouveau sacerdoce; Ambroise nous a dit assez souvent que le Christ n'est pas prêtre selon l'ordre d'Aaron. Cependant l'institution lévitique préparait et préfigurait le Grand-Prêtre futur: c'est ce dernier qui est le vrai Lévite, et l'on nous en donne comme preuve une étymologie assez fantaisiste [11]; c'est lui le Grand-Prêtre dont la mort libère les coupables de toute crainte de mort, comme autrefois ceux qui s'étaient retirés dans les villes refuges [12]; c'est en lui qu'a refleuri la grâce du sacerdoce, qui avait perdu dans le sacerdoce lévitique, sa vigueur première, de même qu'Aaron, déjà vieux, avait vu fleurir sa verge sacerdotale [13].

Il n'en demeure pas moins que Jésus n'est pas un prêtre de la descendance d'Aaron: toute cette économie de l'Ancienne Alliance n'était qu'une préparation au sacerdoce nouveau, le seul qui ait sa valeur par lui-même, le seul vrai [14]. Cette opposition est fortement mise en relief par la prophétie du Ps. 109, que reprend l'*Épître aux Hébreux*, et que saint Ambroise se plaît à commenter: Prêtre, le Christ le sera selon l'ordre de Melchisédech.

Qu'est-ce à dire ? Avec l'*Épître aux Hébreux*, l'évêque de Milan énumère les traits qui font de Melchisédech une préfigure si frappante du Sauveur. Roi de justice, l'interlocuteur d'Abraham ne l'est que par l'étymologie de son nom; mais le seul prêtre auquel ce nom convienne parfaitement est le Fils de Dieu [15]. Celui-ci est aussi roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix; sans père selon sa nature humaine, sans mère selon sa divinité, de même que Melchisédech apparaît sans ascendants, sans généalogie. Et comme à ce dernier on ne saurait assigner une date de naissance ou de mort, ainsi on ne saurait en assigner au Christ, Prêtre éternel [16]. A ces rapprochements qu'avait déjà signalés l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, Ambroise ajoute, dans

11 « Levites significatur: susceptus pro me, vel: ipse mihi levis . . . Ipse ergo qui pro salute universorum expectatus advenit pro me utero editus virginali, pro me resurrexit, in quo omnium hominum suscepta redemptio, adsumpta est resurrectio, ipse est verus Levita » (*De Cain et Abel*, II, 11: CSEL, 32 [1], p. 387).

12 *De fuga sæculi*, 13 et 16: CSEL, 32 [2], p. 173 et 176-177. Voir Num. 35, 28.

13 *Epist. 63*, 58; *Epist. 4*, 4.

14 *In Ps. 118*, III, 30: CSEL, 62, p. 58, 5 ss.

15 « Qui est rex justitiæ, sacerdos dei, nisi cui dicitur: Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisédech, hoc Dei Filius, sacerdos Patris . . . ? » (*De Abraham*, I, 17: CSEL, 32 [1], p. 514).

16 *Epist. 63*, 49; *De Mysteriis*, VIII, 45-46: PL, 16, 421.

le *De Sacramentis,* la figure de l'eucharistie qu'il découvre en l'offrande du pain et du vin [17].

3. Le Christ est donc prêtre selon l'ordre de Melchisédech: sa vocation au sacerdoce, reçue du Père [18], ne concerne toutefois que son humanité [19], ointe par le Père d'une huile spirituelle et d'une force céleste [20].

L'Incarnation nous a ainsi procuré un grand-prêtre, et le principal motif de l'Incarnation est que le grand-prêtre puisse nous racheter par son sacrifice [21]. Il y avait bien, sans doute, d'autres motifs: révélation à faire aux hommes de la vérité divine, exemple à donner de la pratique parfaite de toutes les vertus dans toutes les situations humaines [22]. Mais il ne semble pas qu'Ambroise ait songé à voir dans ces premiers fruits de l'Incarnation une fonction relevant du sacerdoce de Jésus.

En revanche c'est bien en tant que grand-prêtre que Jésus nous sauve par sa passion. Car cette dernière est un sacrifice, le sacrifice par excellence. C'était ce sacrifice que préfigurait l'agneau pascal [23]; c'était lui que signifiaient tout à la fois Isaac préparé pour le sacrifice et le bélier immolé à sa place [24]; lui qu'annonçaient dès les premiers temps les sacrifices d'Abel [25], et dans toute l'histoire du peu-

17 *De Sacramentis,* IV, III, 10-12: PL, 16, 457-458. — L'authenticité du *De Sacramentis* ne semble plus pouvoir être mise en doute: voir O. Faller, *Ambrosius der Verfasser von De Sacramentis,* dans *Zeitschrift f. hath. Theol.,* 1940, p. 1-14; 81-101; H. Frank. *Ein Beitrag zur Ambrosianische Herkunft der Predigten De Sacramentis,* dans *Theolog. Quartalschrift,* 1940, 67-82.

18 « Christus non exegit, sed accepit sacerdotium » (*Epist. 63,* 48).

19 *De fide,* XI, 87: PL, 16, 632 b: « Et sacerdotium tamen et sacrificium humanæ condicionis officium est; nam et agnus ad immolandum ductus est, et sacerdos est secundum ordinem Melchisedech. Nemo igitur ubi ordinem cernit humanæ conditionis, ibi jus divinitatis asserat. »

20 *In Luc.,* IV, 45: CSEL, 32 [4], p. 161, 7: « Ungitur oleo spiritali et virtute cœlesti. » Cette onction est le Saint-Esprit lui-même: « Cum ipse Filius dicat: Spiritus Domini super me, propter quod unxit (Luc. 4, 18), spiritale signat unguentum. Ergo unguentum Christi est Spiritus » (*De Spiritu Sancto,* I, 9, 103). Onction d'allégresse (Ps. 44, 8) qui oint le Christ comme grand-prêtre: « Verum illum Deus omnipotens unxit principem sacerdotum » (*ibid.,* I, 9, 100 et 101). — Voir P. Galtier, *La consignation dans les Eglises d'Occident,* dans *Rev. d'Hist. eccl.,* 13 (1912), p. 268.

21 Voir H. Dudden, *Saint Ambrose, his Life and Times,* II, Oxford, 1935, p. 605.

22 *Ibid.,* p. 603-605.

23 *De Cain et Abel,* I, 31: CSEL, 32 [1], p. 366.

24 *De Abraham,* I, 71-72: CSEL, 32 [1], p. 549; *ibid.,* I, 77-78: p. 552; voir *In Ps. 39,* 12: CSEL, 64, 219.

25 *De Interpellatione Job et David,* 4, 32-33: CSEL, 32 [2], p. 293; *In Ps. 39,* 12: CSEL, 64, 219.

ple élu, les multiples victimes du sacerdoce lévitique [26]. Le rameau d'olivier que portait la colombe de l'arche de Noé, de même que le bois qui rendit douces les eaux de Myrra, sont également une image anticipée de la Croix et de ses effets de douceur et de paix [27]; et le prophète David, à l'avance, avait soif du sang et du sacrifice du Sauveur [28].

Nous avons donc ainsi un sacrifice, offert par un homme comme nous, dans son humanité souffrante et mortelle [29] qui est à la fois la victime et le temple de son sacrifice [30]. Double supériorité de ce nouveau sacrifice sur tous les autres: ceux-ci se faisaient dans des temples de pierres mortes: « Or la maison que le Seigneur attendait des hommes, c'était qu'ils s'édifient eux-mêmes, et qu'en eux-mêmes ils élèvent à Dieu un temple en pierres vivantes de foi . . . Le temple qu'il demandait c'est celui qui serait établi dans des âmes d'hommes, auxquels on devrait dire: Vous êtes le temple de Dieu: en ce temple le Seigneur Jésus habiterait, et c'est de là qu'il prendrait son départ pour la rédemption de tous; ainsi fallait-il trouver dans le sein de la Vierge sainte une sainte demeure où le Roi des Cieux habiterait, et où un corps humain deviendrait temple de Dieu; puis celui-ci, après avoir été détruit, ressusciterait dans les trois jours [31]. »

On remarquera, dans ces lignes, combien la pensée d'Ambroise évolue sans transitions entre plusieurs acceptions du mot *temple*: il s'agit tantôt d'un temple élevé en tout homme croyant, et spécialement dans cette partie spirituelle de l'homme où réside la foi:

26 *In Ps. 118*, 18, 37: CSEL, 62, p. 417; *De officiis*, I, 49, 250: PL, 16, 119; *In Luc.*, I, 22-23: CSEL, 32 4, p. 24-25.

27 *De Mysteriis*, III, 10 et 14.

28 *Apolog. prophetæ David*, 35: CSEL, 32 2, p. 321.

29 Evidemment, la Passion n'atteint le Verbe incarné que dans son humanité (voir *De Incarnatione*, VI, 50: PL, 16, 866; et le passage du *De Fide*, XI, 87, cité plus haut).

30 *Exp. ev. Luc.*, I, 22-23: « Ille quærebatur verus in æternum sacerdos, cui dicitur: tu es sacerdos in æternum; qui non hostiarum cruore, sed proprio sanguine patrem Deum generi reconciliaret humano . . . cujus sacrificium non esset commune cum ceteris, qui non in manu factis templis sacrificaret pro nobis, sed in sui corporis templo nostra peccata vacuaret » (CSEL, 32 4, p. 24-25).

31 « Hanç enim Dominus quærebat ab illis domum, ut semet ipsos ædificarent, atque intra se Dei templum vivis fidei lapidibus adtollerent . . . Illud templum quærebat, quod in hominum conderetur mentibus, quibus dicendum foret: Vos estis templum Dei; in quo habitaret Dominus Jesus, et unde ad redemptionem universorum procederet; ut in utero sacræ Virginis sacra reperiretur aula, in qua Rex habitaret cœlestium, et corpus humanum Dei templum fieret: quod etiam, cum solutum esset, in triduo resuscitaretur » (*Epist. 30*, 3).

« . . . intra se templum vivis fidei lapidibus adtollerent . . . quod in hominum conderetur mentibus »; tantôt il s'agit d'un temple bien déterminé: le corps même du Verbe incarné, et peut-être aussi le sein virginal de Marie: « . . . ut in utero sacræ Virginis sacra reperiretur aula, in qua Rex habitaret cœlestium et corpus humanum Dei templum fieret [32]. »

A ce sujet, deux remarques s'imposent: la première est que l'enseignement d'Ambroise sur les rapports entre l'âme et le corps n'est pas toujours parfaitement clair ni parfaitement cohérent: par tendance platonicienne, il minimiserait volontiers la place du corps, le réduisant à n'être qu'un vêtement [33], pire que cela, une prison [34], un poids encombrant [35], auquel l'âme, en quoi résiderait tout l'homme [36], serait unie par un lien tout accidentel. Mais, d'autre part, il faut bien laisser au corps la place que lui assigne la Révélation, et l'évêque de Milan ne peut se refuser à en faire l'éloge [37], ni surtout à lui dénier son rôle dans l'économie de l'Incarnation: aussi, de préférence, il parlera du temple de Dieu dans l'âme humaine, mais lorsqu'il s'agit de la Passion, il ne peut oublier le Corps sacré où s'accomplit le sacrifice. En réalité, c'est tout l'homme, corps et âme, qui est le temple de Dieu.

4. Notre deuxième remarque nous entraînera beaucoup plus loin. Si saint Ambroise passe si facilement du temple élevé en tout croyant à ce temple singulier qu'est l'humanité du Christ, il y a à cela une raison profonde: c'est que l'humanité du Sauveur contient toute l'humanité, tous les hommes. Le temple en lequel s'est offert le sacrifice rédempteur, la victime offerte au Père, c'est l'humanité tout entière présente dans le Christ Jésus.

Dès l'Incarnation, il en a été ainsi, et en prenant sa nature humaine, c'est nous tous que Jésus assumait: « Nobis carnem sus-

32 Voir l'hymne ambrosienne: « Veni, Redemptor gentium . . . Versatur in templo Deus. »

33 *In Exam.*, VI, c. 7, 43: CSEL, 32 [1], 234; *De Isaac*, 2, 3: CSEL, 32 [2], 643-644,

34 *De Cain et Abel*, II, 9, 36: CSEL, 32 [1], p. 407.

35 *De Noe et Arca*, 29, 113: CSEL, 32 [1], p. 490.

36 *In Exam.*, VI, 7, 39: CSEL, 32 [1], 230; VI, 7, 43; p. 234; voir sur les idées psychologiques d'Ambroise, l'article de S. Vanni Rovighi, *Le idee filosofiche di S. Ambrogio*, dans *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della Nascita*, Milan, 1940, p. 251-252. Nous empruntons à cet article les références ci-dessus.

37 *In Exam.*, VI, 9, 54-74: CSEL, 32 [1], 246-260.

cepit, immo potius nos in illa carne suscepit [38]. » Quand il venait au baptême de Jean, ce n'était pas pour lui, qui n'en avait nul besoin; c'était pour nous, pour nous qu'il avait assumés en lui avec tous nos péchés: « Pro nobis Christus lavit, immo nos in corpore suo lavit [39]. »

Ce qui est vrai du baptême, l'est aussi de la Passion; et non seulement de la Passion, en laquelle nous sommes tous morts [40], mais aussi de la Résurrection et de l'Ascension auxquelles nous participons nous aussi [41]. C'est pour cela que désormais, il n'est plus besoin de circoncision: le sang de chacun d'entre nous a été répandu sur la Croix [42]. Saint Ambroise ne recule pas devant les dernières conséquences de son enseignement: si nous sommes tous contenus dans le Christ, nous siégeons tous aussi à la droite du Père; il s'en explique avec une pleine clarté dans la lettre où il résume à Irénée [43] l'enseignement de l'*Épître aux Éphésiens*: le Père nous a fait asseoir à sa droite, dans le Christ; ce n'est pas qu'aucun homme possédât ce droit, et le Père a dit à son Fils seul de s'asseoir à sa droite; mais « dans cette chair du Christ, par la communauté d'une même nature, la chair de tout le genre humain a été comblée d'honneurs . . . Nous ne siégeons donc pas [à la droite du Père], mais dans le Christ nous « *siégeons avec* » lui qui seul siège à la droite de Dieu [44]. » Formules

38 *Exp. ps. 118*, 10, 14. — Sur tout ce paragraphe, voir l'ouvrage de H. Dudden, *S. Ambrose, his Life and Times*, II, Oxford, 1935, p. 610.

39 *Exp. ev. Lucæ*, II, 91. — Le passage est remarquable et souligne à la fois l'unité individuelle du Christ et notre inclusion en lui: « Unus enim mersit, sed elevavit omnes; unus descendit, ut ascenderemus omnes; unus omnium peccata suscepit, ut in illo peccata omnium mundarentur . . . » (CSEL, 32 [4], p. 94).

40 *De Jacob*, I, 18.

41 *De Cain et Abel*, II, 11: « In quo omnium hominum suscepta redemptio, adsumpta est resurrectio » (CSEL, 32 [1], p. 387); *De Fuga sæculi*, 44: « Mortui sumus cum Christo . . . cum Christo resurreximus . . . » (CSEL, 32 [2], p. 44); *De Incarnat*, VI, 56-57: « Caro omnium et in Christo subjacuit injuriæ » (PL, 16, 868).

42 *Epist. 72*, 9: « Quia pretium pro omnibus solutum est, posteaquam passus est Christus Dominus, jam non opus est ut viritim sanguis singulorum circumcisione fundatur; cum in sanguine Christi circumcisio universorum celebrata sit, et in illius cruce omnes simul crucifixi simus cum eo, et consepulti in ejus sepulcro, complantati similitudini mortis ejus » (PL, 16, 1300 a).

43 On ne sait pas avec certitude qui est cet Irénée, correspondant habituel d'Ambroise: selon J.-R. Palanque (*Deux correspondants de S. Ambroise*, dans *Revue des Etudes latines*, 11 [1933], p. 160), ce serait probablement un officier de la garde impériale, d'origine orientale . . .

44 « Itaque suscitavit mortuos, et vivificatos in Christo sedere fecit in cœlestibus, in ipso Domino Jesu. Non quo quisquam hominum prærogativam sedendi meruerit in illa sede Dei, de qua Pater soli Filio dixit: Sede a dextris meis; sed quia in illa carne Christi per consortium ejusdem naturæ caro omnis humani generis honorata est. Nam sicut ille in nostra carne subditus legitur per unitatem carnis et obœdientiam corporis, in quo fuit obœdiens usque ad mortem; sic et nos in illius carne

intraduisibles, mais, croyons-nous, parfaitement révélatrices de la pensée d'Ambroise.

Ce n'est pas le lieu d'étudier ici comment notre auteur conçoit cette inclusion de tous les hommes dans le Christ: il nous déclare que c'est par la communauté d'une même nature: « . . . per consortium ejusdem naturœ, per corporis unitatem . . . » Faut-il y voir une conception à tendance platonicienne de la nature, réalité unique présente à la fois tout entière en chaque individu ? C'était bien ainsi que Cyrille d'Alexandrie, et d'autres, expliquaient l'inclusion de tous les hommes dans le Sauveur. Nous n'oserions pas l'affirmer, et saint Ambroise, si peu soucieux d'arguments philosophiques, ne s'en est, sans doute, pas préoccupé [45].

Ce qui l'intéresse beaucoup plus c'est le parallèle avec le premier Adam, parallèle affirmé par l'Écriture (Rom. 5, 18): « Je suis tombé en Adam, en Adam j'ai été chassé du paradis, en Adam je suis mort; comment Dieu pourrait-il me ramener, s'il ne me trouve pas dans [le second] Adam . . . justifié dans le Christ [46] ? » En ces quelques mots, dont se souviendra plus tard saint Augustin [47], nous découvrons le véritable fondement de la pensée d'Ambroise: nous sommes contenus dans le Christ, second Adam, comme nous l'étions dans le premier.

Le sacrifice du Christ n'est donc pas simplement l'offrande d'un homme singulier, substitué pour tous les hommes et les représentant tous, mais, plus profondément, il est l'offrande à Dieu de toute l'humanité pécheresse contenue dans l'unique victime: « Quel était le but de l'Incarnation, sinon que la chair qui avait péché fût rachetée par elle-même [48] ? »

consedimus in cœlestibus. Non ergo sedimus, sed in Christo consedimus, qui solus sedet ad dexteram Dei . . . in quo velut resuscitata etiam ipsa natura novæ sensit creaturæ gratiam » (*Epist. 76*, 7-8). Voir aussi: *De fide*, IV, 7, et surtout IV, 134: « Sicut in illo sedemus ad dextram Patris, non quia cum ipso sedemus, sed quia sedemus in Christi corpore . . . ; sicut, inquam sedemus in Christo per corporis unitatem: ita et in Christo vivimus per corporis unitatem » (PL, 16, 669).

45 Sur le peu d'estime qu'affiche Ambroise pour la philosophie, voir S. Vanni Rovighi, *art. cit.*, p. 237-240.

46 *De excessu Satyri*, II, 6: PL, 16, 1374 b. — Voir H. Dudden, *S. Ambrose*, II, p. 621-622.

47 *De peccato originali*, cap. 41.

48 *De Incarnat.*, VI, 56-57: PL, 16, 868.

5. Ajoutons que le sacrifice ne s'achève pas avec la Passion et la mort sur la Croix: conformément aux prescriptions du *Lévitique* concernant le sacrifice de l'expiation, le Christ, grand-prêtre en qui seul s'accomplit véritablement la Loi, doit achever son sacrifice dans le Saint des Saints: « Le Prêtre, en effet, doit offrir quelque chose, et, conformément à la Loi, il doit entrer dans le sanctuaire avec le sang; par conséquent, puisque Dieu avait rejeté le sang des taureaux et des boucs, il fallait que ce Prêtre-ci entrât avec son propre sang . . . dans le Saint des Saints du ciel où il pénétrait, afin que l'offrande pour nos péchés soit éternelle [49]. » L'offrande sacrificielle du Christ s'est continuée jusqu'au ciel: l'Ascension a été l'acte par lequel notre grand-prêtre a pénétré dans le Saint des Saints pour y consommer son offrande, et cette offrande céleste se poursuit inlassablement devant le Père: sacrifice perpétuel dont notre eucharistie est une image terrestre [50].

De cette offrande du ciel, Jésus est non seulement la victime et le grand-prêtre, mais aussi l'autel et le temple [51].

Ainsi que nous le disions pour la Passion, cette offrande céleste ne porte pas seulement sur l'humanité individuelle du Christ: en lui c'est toute l'humanité qui est présentée et offerte au Père, conformément à ce que nous disions plus haut de notre inclusion en lui; entré au ciel et offert comme Prémices de toute l'humanité [52], comme premier-né de tous ceux qui doivent ressusciter par son pouvoir et à son imitation [53], le Sauveur déjà contient en lui, mystérieusement, tous ceux dont il est les prémices et le premier-né.

Cette offrande céleste est accompagnée d'une intercession que le Christ, à la fois notre grand-prêtre et notre avocat, accomplit en notre faveur [54], et qu'Ambroise ne fait aucune difficulté de nommer une prière de demande: *obsecrare, rogare,* tels sont les mots qu'il emploie

49 *De fide,* XI, 87: « Sacerdos enim aliquid debet offerre, et secundum legem in sancta intrare per sanguinem; ergo quia sanguinem taurorum hircorumque repudiaverat Deus, hunc utique sacerdotem per suum sanguinem, sicut legisti, in Sancta Sanctorum cœli penetrantem oportebat intrare, ut æterna nostrorum esset oblatio peccatorum » (PL, 16, 632 ab). Voir aussi: *Ep. 44,* 18-19: PL, 16, 1190.

50 *De officiis,* I, 48, 238: PL, 16, 100-101; éd. Krabinger, p. 114.

51 *In Ps. 118,* 3, 26: CSEL, 62, p. 56.

52 *Epist. 35,* 9-11.

53 *De Jacob,* II, 41: CSEL, 32 [2], p. 58.

54 *Exp. ev. Lucæ., Prolog.,* 7 CSEL, 32 [4], p. 8; *De officiis,* I, 48, 238.

pour décrire cette activité sacerdotale de Jésus; toutefois, cette prière ne provient aucunement d'une indigence, ou d'une infériorité du Fils par rapport au Père; s'il prie c'est que, devenu homme, il veut nous donner l'exemple — « Obœdientiæ magister ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo »; ce n'est que l'expression de ses sentiments de bienveillance envers nous — « quasi pius obsecrat [55] ».

Tel est le sacrifice de notre grand-prêtre; sacrifice qui demeure parce que le Christ ne meurt plus, mais vit à jamais [56], et peut être ainsi véritablement ce prêtre éternel annoncé par les prophètes [57], et figuré par la succession incessante des prêtres de l'Ancienne Loi [58].

6. Notre grand-prêtre est donc au Ciel, et nous sommes déjà, de façon réelle bien que difficilement explicable, présents au Ciel en lui. Mais il est aussi certain que nous demeurons sur la terre, que chacun de nous doit opérer en lui cette Rédemption déjà parfaitement accomplie en Jésus.

Présents sur terre, les chrétiens participent à l'onction sacerdotale de Jésus en même temps qu'ils participent à sa dignité royale et prophétique: le peuple chrétien hérite de tous les pouvoirs dont le peuple juif n'avait pas su faire un usage convenable. C'est ce que signifiait le vêtement d'Esaü que Rebecca, figure de l'Église, donna à Jacob qui nous représente tous [59]. Y a-t-il une liaison nécessaire entre le pouvoir sacerdotal, d'une part, et les pouvoirs royal et prophétique, d'autre part ? Le fait est qu'ils se rencontrent tous trois

55 *In Luc. VI*, 42: « Orat ergo Dominus non ut pro se obsecret, sed ut pro me inpetret; nam etsi omnia posuerit pater in potestate Filii, Filius tamen ut formam hominis impleret, obsecrandum patrem putat esse pro nobis, quia advocatus est noster. Noli insidiatrices aperire aures, ut putes filium quasi infirmum rogare, rogare ut impetret quod implere non possit potestatis auctor. Obædientiæ magister ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. Advocatum, inquit, habemus apud patrem. Si advocatus est, debet pro meis intervenire peccatis. Non ergo quasi infirmus, sed quasi pius obsecrat. Vis scire quam omnia quæ velit possit ? Et advocatus et judex est. In altero pietatis officium, in altero insigne est potestatis » (CSEL, 32, 4, p. 198).

56 *De fuga sæculi*, 13 et 16: CSEL, 32 [2], p. 173 et 176-177.

57 *De Cain et Abel*, I, 43: CSEL, 32 [1], p. 41-42.

58 *Exp. ev. Lucæ*, I, 22-23: CSEL, 32 [4], p. 24-25.

59 *De Jacob*, II, 9: « Ideo stolam accepit fratris sui, quia senili præstabat sapientia, ideo junior frater fratrem exuit, quia fidei emicuit dignitate. Hanc stolam ecclesiæ typo Rebecca protulit et dedit filio juniori stolam veteris testamenti, stolam propheticam et sacerdotalem, stolam regalem illam daviticam, stolam Salomonis, Ezechiæ et Josiæ regum, et dedit populo christiano, qui uti amicto sciret accepto, quoniam populus Judæorum eam sine usu habebat et proprios nesciebat ornatus » (CSEL, 32 [2], p. 36).

chez les chrétiens; il y a même une alliance étroite chez ces derniers entre royauté et sacerdoce, comme l'insinuait déjà l'épître de saint Pierre parlant de « sacerdoce royal [60] ».

Une étude plus attentive nous permettra d'établir une relation plus qu'accidentelle entre les trois pouvoirs: tout d'abord, le prêtre est doté d'une fonction prophétique de prédication [61]. Et qu'on ne dise pas que cette fonction de prédication est réservée au sacerdoce hiérarchique: telle n'est certainement pas la pensée d'Ambroise, si nous en croyons les lignes suivantes, qui, en même temps, indiqueront le lien avec l'idée de royauté:

> On peut aussi entendre ce passage (Ps. 118, 46) de ces rois auxquels Pierre disait: Pour vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple d'adoption. Ils sont rois, en effet, ceux qui offrent en Jérusalem les présents de leur sagesse, qui ont reçu la grâce de prendre la parole, de fléchir les peuples avec un pouvoir quasi royal, et de charmer les âmes des saints sans avoir à rougir d'avoir rien dit qui soit déshonnête; ceux que nul ne peut réfuter ni repousser comme indignes d'avoir été promus par le Christ ministres du nouveau testament, et qui n'ont pas à en rougir, libres qu'ils sont de la crainte d'être confondus et vaincus par les objections de leurs contradicteurs. Celui-là donc est roi qui n'a pas à rougir de pouvoir être condamné dans ce qu'il fait, ou réfuté dans ce qu'il dit, parce que sa vie comme sa parole sont sans reproches [62].

Ainsi ceux-là sont rois qui, d'abord, dans leur vie n'ont rien qui puisse les rendre indignes d'avoir été choisis pour ministres du Christ; ils sont rois parce qu'ils ne sont soumis à personne, comme le sage que n'atteint aucune domination extérieure et qui se gouverne lui-même, maître absolu qu'il est de ses vertus et de sa vie [63]. Mais aussi

[60] Cf. *De fuga sæculi*, 6-8: CSEL, 32 [2], p. 167: tous les chrétiens doivent se séparer en quelque manière du monde, parce que le prêtre doit tout quitter pour servir Dieu; or c'est à tous qu'il a été dit: « Vos autem genus electum, regale sacerdotium » (1 Pet. 2, 9). — Voir aussi: *De Sacramentis*, IV, I: PL, 16, 455.

[61] Comme le prophète, le prêtre ne doit pas tant chercher à dire des choses agréables que des choses utiles, même si ces dernières sont pénibles à entendre. *Epist. 41*, 2 ss.

[62] *In Ps. 118*, 6, 34 (p. 125-126): « Possumus et illos reges intelligere quibus dicitur a Petro: Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus in adoptionem. Sunt enim reges, qui offerunt in Hierusalem sapientiæ suæ munera, quibus data est gratia verbum loqui et quadam potestate regali flectere populus et animas mulcere sanctorum, non erubescentes in eo, quia nihil alienum ab honestate loquerentur, quos nemo redarguat et refellat, quasi quia non sint digni quos ideoneos Christus ministros novi fecerit testamenti et jam in illo non erubescentes eo quod non metuerent, ne confunderentur disceptantium contra adsertione superati. Rex igitur est qui non erubescat, ne in actu reprehendatur, redarguatur in sermonibus, eo quod et vita debeat esse fundatus et verbo. »

[63] Voir *De Jacob*, II, 19: « Iniquitas incomitata residet, sapientia *regendi* officium non amittit. Nescit vel in alienis vacare. Nescit exul esse in peregrinis, quomodo enim exul quæ ubique jus suum servat et in se habet quod possidet ? quasi mer-

ils sont rois ceux qui ont un pouvoir d'agir sur les autres par la parole, de les convaincre, et il s'agit ici, sans aucun doute, de tous les chrétiens (ainsi que l'indique la citation de l'épître de saint Pierre), qui sont ainsi à la fois, rois, et ministres du N. T. et prophètes.

Ministres du Nouveau Testament, et donc prêtres, ils le sont aussi par leurs offrandes, ces offrandes qu'ils font, selon le Ps. 67, 30, cité dans le texte précédent, en Jérusalem . . . De quelles offrandes s'agit-il ? Sans aucun doute, de ce sacrifice spirituel qui consiste en l'offrande de nos actes de vertus: ainsi Jacob, figure du juste, faisait à la fois office de pasteur et de prêtre, en se formant un troupeau de vertus magnifiques; les bâtons de styrax, de noyer, qu'il proposait aux yeux des brebis assoiffées, ne représentaient rien d'autre que cet encens et ce sacrifice intérieur que le juste, prêtre nouveau, doit se proposer d'offrir au Seigneur [64]; sacrifice de tout soi-même, sans doute [65], mais de préférence, de nos âmes et de ces fruits de l'âme que sont les vertus chrétiennes [66]. Ce que Dieu désire de nous, en effet, ce sont des sacrifices des premiers fruits et des prémices [67]; or ces prémices, à la fois signes d'empressement et de générosité [68] ce sont

cenarius ingreditur justus et rector est, qui sibi gregem multarum præstantiumque virtutum splendore fulgentem evangelicæ prædicationis ministerio colligebat . . . » (CSEL, 32 [2], p. 42). Voir aussi *In Ps. 118*, 7, 1-2: « unusquisque se regat . . . nosque ipsos regere noverimus » (CSEL, 62, p. 127); etc.

[64] *De Jacob*, II, 19: « Per storacem significatur incensum et sacrificium vespertinum, quod Deo Patri defertur in psalmo. Per nucinam virgam sacerdotale Christo munus offertur; hæc enim virga Aaron quæ reposita floruit, qua sacerdotalis gratia sanctificationis emicuit » (CSEL, 32 [2], p. 42).

[65] *Exp. in Luc.*, V, 6: CSEL, 32 [4], p. 180.

[66] Ce que nous devons offrir à Dieu ce sont les prémices: « Itaque cum anima corpori tamquam servo domina sit præferenda, utique primitias ejus, hoc est animi prius quam corporis offerre debemus. Primitiæ animæ primi motus sunt bonarum disciplinarum . . . Hæc munera optulit Abel . . . Considera quia non de insensibilibus, sed de animantibus optulit. Plus est enim animalis quam terrenus, siquidem animalis proximus spiritali est » (*De Cain et Abel*, I, 41-42: p. 373). — De plus, conformément à la prescription de l'Exode (13, 11-13), nous devons offrir des fruits mâles: « Harum generationum quædam femineæ sunt: malitia, petulantia, luxuria . . . quibus animi nostri quædam enervatur virilitas. Masculinæ sunt castitas, patientia, prudentia, temperantia, fortitudo, justitia, quibus mens nostra et caro ipsa firmatur et ad obeunda inpigre munia virtutis erigitur » (*De Cain et Abel*, I, 47: p. 377; voir *ibid.*, II, 6: p. 381-382). — Enfin, nos sacrifices, comme ceux des patriarches, doivent être divisés correctement, c'est-à-dire, porter sur l'ensemble des vertus, dont les principales sont: la prudence, la tempérance, la force, la justice (*ibid.*, II, 21: p. 396). — Ajoutons que le baptême est déjà un sacrifice, un holocauste où l'Esprit Saint détruit les péchés, comme le feu du ciel descendant sur le sacrifice d'Elie consuma la victime (*De Officiis*, III, 18, 107: PL, 16, 185).

[67] Ambroise revient volontiers sur ces idées (voir *De Cain et Abel*, I, 25 et 31: CSEL, 32, I, p. 361 et 366).

[68] *Epist.*, 35, 9-11: « Aliæ sunt primitiæ, aliæ decimæ: primitiæ majoris gratiæ, sanctificationis observantissimæ. Ideo placuit Abel, quia non est suum munus moratus,

les actes vertueux de nos âmes, temples de Dieu [69]. D'ailleurs, en tout sacrifice, même extérieur, ce que Dieu considère avant tout, c'est le sentiment, l'intention profonde de celui qui offre [70], l'hommage qu'il fait de sa liberté [71]. Comment pourrait-il en être autrement, puisque, de toute façon, ce que nous offrons est un don de Dieu [72] ? Mais ce qui fait la valeur inestimable de ce sacrifice, c'est que par la vertu, l'âme chrétienne enfante le Christ en elle, et c'est ainsi le Christ lui-même qu'elle offre [73]; de même c'est le Christ grand-prêtre, invisiblement présent en chacun de nous, qui opère en nous les sacrifices spirituels [74]. Entre tous ces sacrifices, Ambroise apprécie tout spécialement la virginité: la Vierge consacrée est une hostie offerte par ses parents [75]; elle est le temple de Dieu [76], l'autel sur lequel le Christ, prêtre éternel, s'immole chaque jour [77].

qui de primitivis ovium obtulit . . . En tibi exemplum de ipso Domino Jesu. In resurrectione mortuorum primogenitus ex mortuis dicitur . . . quia primus resurrexit: et primitiæ, quia sanctior omnibus fructibus, qui etiam cæteros consortii sui fructus sanctificavit. »

69 *In Luc.*, VII, 138: p. 343; *Exp. in Ps. 118*, 14, II: p. 305-306; *Epist. 30*, 3.

70 *De Cain et Abel*, II, 18: p. 394: « . . . Deum non muneribus oblatis placari, sed offerentis affectu. » Voir *Epist. 67*, 13-14 (PL, 16, 1284 ab); *Epist.* 51, 15: « Dei enim vox est, quod malit ut fiat mandatum ejus, quam deferatur sacrificium. »

71 *Epist. 77*, 3: « Libertatis sacrificium. » — C'est, en définitive, la sainteté qui fait la valeur de notre sacrifice: les vraies prémices sont celles qui sont saintes (*De Cain et Abel*, II, 7: p. 382-383).

72 *De Nabuthæ*, 66: p. 511.

73 *De Cain et Abel*, II, 1-2: p. 378. — Voir *In Luc.*, 24-26: « Quæ parit justitiam Christum parit, quæ parit sapientiam Christum parit, quæ parturit verbum Christum parturit » (CSEL, 32, 4, p. 465).

74 *Epist. IV*, 5: « Et Aaron quidem semel stetit in medio eorum, objiciens se, ne mors transiret ad viventium agmina, a funeribus mortuorum. Hic autem quasi Verbum semper stat in singulis, quem nos non videmus, intra nos separans rationabiles virtutes a cadaveribus passionum lethalium, et pestilentium cogitationum ». Voir *De fuga sæculi*, 13: CSEL 32 [2], p. 173.

75 *De Virginibus*, I, VII, 32: « Virgo Dei donum est, munus parentis, sacerdotium castitatis. Virgo matris hostia est, cujus quotidiano sacrificio vis divina placatur » (PL, 16, 209; éd. O. Faller, *Bonn* 1933, p. 31).

76 *De Virginibus*, II, IV, 26: « Ubicumque virgo Dei est, templum Dei est » (PL, 16, 225 c; Faller, p. 54).

77 *De Virginibus*, II, 2, 18: « Neque enim dubitaverim vobis patere altaria [s. e. cœlestia], quarum mentes altaria dei confitenter dixerim, in quibus cotidie pro redemptione corporis Christus immolatur. Nam si corpus virginis Dei templum est, animus quid est, qui tamquam membrorum cineribus excitatis sacerdotis æterni redopertus manu vaporem divini ignis exhalat ? Beatæ virgines, quæ tam immortali spiratis gratia, ut horti floribus, ut templa religione, ut altaria sacerdote » (PL, 16, 223; Faller, p. 51-52). Ce texte a besoin de quelque explication: il faut se rappeler que dans les anciens sacrifices, on laissait sur l'autel les cendres des précédentes cérémonies; lorsqu'on le redécouvrait (redopertus), le prêtre remuait les cendres et le feu réapparaissait (voir Pline, *Nat. Hist.*, II, 240; Perse, *Sat. 6*, 43-45.

Avec le sacrifice de la virginité, il faut mentionner celui du martyre [78]. D'ailleurs la mort sainte de tout chrétien est aussi un sacrifice agréable à Dieu [79].

7. Telle est donc l'offrande des chrétiens: ils s'offrent eux-mêmes, dans leur vie vertueuse comme dans leur mort; mais ce sacrifice n'est pas étranger au sacerdoce du Christ pour plusieurs raisons. D'abord parce que leurs actes de vertus enfantent en eux le Christ, ainsi que nous l'avons dit plus haut; c'est de lui que dérive en nous cette bonne odeur des vertus et des actions apostoliques, comme découlait sur les joues d'Aaron l'onction sacerdotale répandue sur la tête [80]; ensuite, parce que c'est par les mains de l'unique grand-prêtre qu'ils sont offerts: c'est à lui que ces offrandes sont remises pour qu'il les offre au Père: « Celui-là seul peut conserver la pureté de l'esprit et du cœur, qui sait s'offrir à ce Prêtre que nous avons reçu comme avocat pour nos péchés, et auquel il a été dit: Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech [81]. » Il est enfin une troisième relation au sacerdoce de Jésus: les chrétiens, qui vivent dans la justice, récoltent, nous dit Ambroise, une moisson de mérites, et se préparent pour le ciel des pains de la plus fine fleur de farine, de ces pains de proposition que seuls les prêtres ont le droit de manger; dès ici-bas consacrés prêtres et rois, ils mangent le pain descendu du ciel et qui leur est réservé [82]. Le privilège qu'ont les baptisés de recevoir l'eucharistie est donc un privilège sacerdotal.

78 Voir *De virginibus*, II, IV, 29 ss; III, VII, 35; *Apologia Prophetæ David alterna*, I, 84-85.

79 Telle est la mort du frère très cher d'Ambroise: « Deduximus, fratres dilectissimi, hostiam meam, hostiam incontaminatam, hostiam Deo placentem, domnum et fratrem meum Satyrum » (*De excessufratris sui Satyri*, I, 1: PL, 16, 1346).

80 *In Ps. 118*, 15, 14: CSEL, 62, 337.

81 *De Viduis*, X, 62: « Solus enim mentis et animi potest servare munditiam, qui ei sacerdoti se novit offerre, quem pro peccatis nostris accepimus advocatum, illum utique cui dicitur: Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech » (PL, 16, 266 s.).

82 Commentant Luc. 8, 5-8: *Unus absumetur et unus relinquetur*, Ambroise propose plusieurs interprétations, entre autres celle qui voit dans ce passage une allégorie concernant les deux grandes classes d'âmes qui peuplent le monde: « Itaque mens carnis et anima carnis et synagoga id triticum colligunt et eam similaginem molunt quæ offeruntur in vanum; mens autem quæ conjuncta animæ et anima quæ receptrix est salutis vel ecclesia dei excolunt et molunt veræ legis similaginem spiritalem. Unde etiam panes propositionis fiunt, quos soli sacerdotes edunt, quibus puriorem panem manducare præscriptum est, illum utique qui descendit e cœlo. Omnes autem sumus, si merita nostra patiantur, justitiæ sacerdotes, qui unctione lætitiæ in regnum et sacer-

Ceci nous invite à considérer la relation entre le sacerdoce des fidèles et le baptême: Ambroise indique assez clairement cette relation. Non seulement l'onction post-baptismale est une onction qui signifie notre sacerdoce et qui correspond à l'onction d'allégresse dont le Christ fut oint [83], et qui n'est autre que l'action sanctifiante du Saint-Esprit lui-même [84]; mais, par le baptême et la confirmation, le chrétien approche de l'autel, entrant dans le sanctuaire réservé aux prêtres:

> Dans l'Ancien Testament les prêtres avaient coutume d'entrer fréquemment dans le premier Tabernacle; mais dans le second Tabernacle, n'entrait qu'une seule fois par an le grand-prêtre . . . Or dans le second Tabernacle, il y avait la manne, il y avait aussi la verge d'Aaron qui avait séché puis refleuri; il y avait enfin l'encensoir (cf. Exod. 30, 10; Levit. 16, 2). Pourquoi ai-je rappelé tout cela ? Pour que vous compreniez ce qu'est le second tabernacle, où vous a introduit le prêtre, dans lequel une fois par an le grand-prêtre a coutume d'entrer, je veux dire le baptistère, où a fleuri la verge d'Aaron. Celle-ci était desséchée, et elle a ensuite refleuri, ainsi toi aussi tu étais desséché et tu as recommencé à fleurir dans la fontaine rafraîchissante. Desséché tu étais par les péchés, desséché par les erreurs et les fautes, mais tu as recommencé à porter des fruits, planté au bord des eaux.
>
> Peut-être me diras-tu: Qu'y a-t-il qui concerne le peuple, dans le fait que la verge du prêtre s'est desséchée puis a refleuri ? Mais ce peuple lui-même, qu'est-il sinon un peuple sacerdotal ? A lui s'adressent ces mots: *Quant à vous, vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte*; ainsi parlait l'apôtre Pierre. Chacun reçoit une onction sacerdotale, et chacun une onction royale; toutefois c'est une royauté spirituelle, et un sacerdoce spirituel.
>
> Dans le second tabernacle, il y a encore l'encensoir (Hebr. 9, 7), qui exhale un parfum agréable. Ainsi vous aussi, désormais vous êtes la bonne odeur du Christ; en vous désormais aucune souillure [85] de péchés, aucune odeur de trop grave erreur. Ensuite, vous vous approchez de l'autel [86] . . .

dotium consecramur. Ergo ita exerceamus et colamus agrum nostrum in istius culturæ munere constituti, ut in illa superiore Hierusalem, ubi legis custodia vera celebratur, habeamus similaginem de manibus nostris » (*In Luc.*, *VIII*, 52: CSEL, 32 [4], p. 417).

[83] *De Mysteriis*, VI, 30: « Unguentum . . . in barbam defluit, id est, in gratiam juventutis; ideo in barbam Aaron ut fias electum genus, sacerdotale, pretiosum; omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium ungimur gratia spiritali » (PL, 16, 415). — Cette onction n'a rien à voir avec la confirmation: c'est un supplément aux cérémonies essentielles du baptême. Ce n'est qu'ensuite que se fait l'imposition des mains, en laquelle il faut voir l'équivalent de notre confirmation (voir P. Galtier, *La consignation dans les Eglises d'Occident*, dans *Rev. d'Hist. ecclés.*, 13 [1912], p. 265-270).

[84] Voir la note 20 ci-dessus.

[85] *Sors* pour *sordes*. Ce mot est encore employé ailleurs (*In Hexæmeron*, IV, I, 1: CSEL, 32 [1], p. 110; *In Ps. 61*, 4: CSEL, 64, p. 380, 2; *In Ps. 118*, 16, 14: CSEL, 62, p. 360, 5).

[86] *De Sacramentis*, IV, 1: PL, 16, 455.

Ainsi le sacerdoce des fidèles fleurit dans les eaux du baptême comme la verge d'Aaron retrouvant sa fraîcheur; et dès lors, ils peuvent s'approcher de l'autel et manger de ce pain du ciel que seuls les prêtres ont le droit de consommer [87]. Ils peuvent aussi apporter leurs offrandes pour le sacrifice dont ils sont à la fois les oblateurs et l'hostie [88], car il reste vrai que désormais les prêtres s'offrent toujours eux-mêmes dans leurs sacrifices [89].

Si tous les fidèles ont ainsi pouvoir de recevoir et d'offrir l'eucharistie, toutefois tous n'ont pas sur ce sacrement les mêmes droits. Au-dessus du sacerdoce de tous les chrétiens, il y a un sacerdoce hiérarchique, où divers degrés se rencontrent. Il faut bien avouer qu'Ambroise ne précise guère ces différents degrés, bien qu'on puisse certainement nommer: le lectorat, le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat [90]. Rien non plus de bien précis sur le rite des ordinations, bien qu'il semble établi que l'on doive écarter toute onction matérielle, et ne retenir que la bénédiction et l'imposition des mains [91]. On ne s'étonnera pas, d'autre part, de l'accent tout spécial avec lequel Ambroise parle de l'épiscopat: il avait passé si rapidement à travers les autres degrés hiérarchiques [92] ! La consécration épiscopale est pour lui un *dies natalis* [93], mais aussi le jour de ses épousailles avec l'Église de Milan [94]; l'on se rappelle toutes les exigences de la vocation sacerdotale que nous avons énumérées plus haut, toutes les vertus exigées par cette dignité. En l'évêque se vérifient au suprême

87 *Expos. Evang. Luc.*, VIII, 52: CSEL, 32 [4], p. 417.

88 Toutefois le néophyte n'est admis à l'offrande eucharistique que huit jours après son baptême, pour qu'on ait le temps de l'instruire des saints mystères; ceci ressort d'un très curieux passage du prologue à l'*Expositio in Ps. 118*: « Unde licet in baptismate statim sit plena purgatio, tamen, quia ablutionis ipsius sacrificiique rationem baptizatus debet cognoscere, non *offert* sacrificium nisi octavum ingrediatur diem, ut informatus agnitione sacramentorum cœlestium non quasi rudis hostia, sed quasi rationis capax tunc demum suum munus altaribus sacris *offerat*, cum cœperit esse instructior, ne *offerentis* inscitia contaminaret *oblationis* mysterium » (*In Ps. 118, prol.* 2: CSEL, 62, p. 4).

89 *Apol. David altera*, 25 (p. 373) : « Posteaquam vero advenit qui semet ipsum pro salute obtulit mundi, ut quos taurorum sanguis lavare non poterat Christi sanguis ablueret, semet ipsos cœperunt offerre pro hostiis sacerdotes. »

90 Voir A. Paredi, *La liturgia di Sant'Ambrogio*, dans *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milan 1940, p. 118-122; on y trouvera réunis tous les textes les plus significatifs.

91 Voir *Ep. 70*, 25; *Ep. 4*, 6.

92 En huit jours, selon Paulin, *Vita Ambros.*, 9.

93 *Epist. IV*, 2-3.

94 Voir *In Luc.* II, 7.

degré toutes ces exigences: chasteté [95] allant jusqu'au célibat [96], et rendant semblable aux anges [97]; esprit de sacrifice qui permettra de s'offrir soi-même en hostie comme le Christ [98]; devoir d'enseigner [99], de trancher les questions de foi [100], de réconcilier les pécheurs [101] . . . Il serait facile de faire un magnifique traité de pastorale à l'usage des évêques simplement en collationnant des textes d'Ambroise.

8. Mais il est plus important pour notre sujet de considérer son enseignement touchant l'eucharistie.

Car l'eucharistie est le sacrifice de l'Église, le sacrifice où chaque jour elle offre le sacrifice de son chef, c'est-à-dire, sa mort, sa résurrection, son ascension:

> Le saint homme Job offrait chaque jour pour ses fils un sacrifice, dans la crainte qu'ils n'aient fait quelque péché de pensée ou de parole. Ainsi, toi, tu sais que, chaque fois qu'on offre ce sacrifice, on y représente la mort du Seigneur, la résurrection du Seigneur, l'ascension du Seigneur et la rémission des péchés, et ce pain de vie, tu ne le recevrais pas tous les jours [102] !

Signe de la Passion [103], de la Résurrection et de l'Ascension, mais pas un signe vide: le Christ y est réellement présent [104], comme il l'a affirmé à la Cène; et ce sont encore les paroles qu'il prononçait alors qui, actuellement, opèrent le changement du pain et du vin [105]. Bien plus, Ambroise considère qu'à la messe [106] le Christ, en un sens, est à nouveau immolé: « Utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus adsistat angelus, immo præbeat se videndum.

95 *De Patriarchis*, 10; *De viduis*, X, 65.
96 *De officiis*, I, 50, 248; *Epist. 63*, 62.
97 *De Mysteriis*, II, 6: PL, 16, 408 a; *De Sacramentis*, I, 2, 6-7.
98 *Apolog. David altera*, 25: CSEL, 32 [2], p. 373.
99 *De offic.* I, 1, 2; I, III, 9: PL, 16, 27 a et 29 c; *Epist. 41*, 2 ss.
100 Voir toute la fière *Lettre 21*, à l'empereur Valentinien.
101 *De Pœnit.*, I, II, 7: PL, 16, 488 b; *De Spiritu Sancto*, I, V, 71: PL, 16, 751 a; *In Ps. 118*, X, 17.
102 *De Sacramentis*, V, 4, 25: « Quomodo Job sanctus pro filiis suis offerebat cotidie sacrificium ne forte aliquid vel in corde vel in sermone peccassent. Ergo tu audis quod quotiescumque offertur sacrificium, mors domini, resurrectio domini, elevatio domini significatur et remissio peccatorum: et panem istum vitæ non cotidianum adsumis ? » (PL, 16, 472.)
103 *In Exameron*, 5, 90: « Adproperet Jesu Domini passio, quæ cotidie delicta nostra condonat et munus remissionis operatur » (CSEL, 32 [1], 203; voir *De fide* IV, 124).
104 Voir *De Sacramentis*, IV, 5; *De Mysteriis*, 52, 4, et *passim*. Sur la doctrine de la présence réelle, voir Homes Dudden, *Saint Ambrose, his Life and Times*, II, p. 645 et suiv.
105 *De Mysteriis*, 52, 4; *De Sacramentis*, IV, 4-5. — H. Dudden, *ibid.*, p. 647-648.
106 Le mot *missa* semble avoir été employé dans ce sens par saint Ambroise (*Ep. 20*, 4-5). Voir Fliche — Martin, *Hist. de l'Eglise*, III (1936), p. 399-400.

Non enim dubites adsistere angelum quando Christus adsistit, Christus immolatur; etenim pascha nostrum immolatus est Christus [107]. »

La victime du Calvaire est donc réellement présente dans l'eucharistie; elle y est à nouveau immolée. Ce n'est pas tout: c'est aussi le Christ qui s'offre invisiblement dans les prêtres visibles de la terre, qui prononcent ses propres paroles: l'intercession qu'il fait au ciel devant le Père se manifeste à nous dans l'offrande que font en son nom les prêtres visibles. Ainsi la messe est l'*image* de cette réalité céleste que nous sommes appelés à contempler un jour; mais c'est une image qui contient invisiblement la réalité, à la différence des anciennes figures prophétiques qui n'étaient qu'une *ombre* sans réelle efficacité: *ombre, image, vérité,* triple degré de la communication de Dieu aux hommes dans le Christ, triptyque en lequel Ambroise résume toute sa vision de l'histoire. Écoutons-le:

> En premier lieu a paru l'*ombre,* puis est venue l'*image,* viendra enfin la *vérité*; l'*ombre* dans la Loi ancienne, l'*image* dans l'Évangile, la *vérité* dans les cieux. Ombre de l'Évangile et de l'Église dans la Loi; image de la vérité future dans l'Évangile; vérité au jugement de Dieu. Ainsi pour les célébrations de l'Église: il s'en trouvait une *ombre* dans les discours des prophètes, une ombre dans le déluge, une ombre dans la mer Rouge lorsque furent baptisés nos pères dans la nuée et la mer, une ombre dans cette pierre qui répandit de l'eau et qui suivait le peuple [108]. N'y avait-il point là, dans cette ombre, un signe du Mystère très saint [de l'eucharistie] ? L'eau jaillie de la pierre n'était-elle pas comme une ombre du sang répandu par le Christ, lequel poursuivait les peuples détournés de lui, afin qu'ils boivent et n'aient plus soif, qu'ils soient rachetés et ne périssent pas ? Mais désormais s'est achevée l'ombre de la nuit obscure des Juifs, désormais s'est levé le jour de l'Église. Maintenant nous voyons dans une *image* les biens [réels], et [déjà] nous possédons les biens de l'image. Nous avons vu le Prince des Prêtres venir à nous, nous l'avons vu et entendu offrir pour nous son sang. Nous suivons ses traces autant que nous le pouvons, nous prêtres, et nous offrons pour le peuple un sacrifice; il est vrai que nous sommes pauvres en mérites, mais nous sommes pourtant dignes d'honneurs pour notre sacrifice; en effet, bien que maintenant on ne voie pas le Christ offrir, pourtant c'est lui qui est offert sur la terre, car c'est le corps du Christ qui est offert; et même, représenté par nous, c'est lui qui offre en nous, puisque c'est sa parole qui sanctifie le sacrifice que nous offrons. Quant à lui, il se tient pour nous devant le Père comme notre avocat, mais pour le moment nous ne le voyons pas; nous le verrons plus tard, quand l'image aura fait son temps, quand la *vérité* sera venue. Alors ce n'est plus dans un miroir, mais face à face que nous verrons les biens parfaits.

107 *Exp. in Luc.,* I, 28: CSEL, 32 [4], p. 88.
108 Voir *I Cor. 10,* 1-4.

Élève-toi donc au ciel, ô homme, et tu verras tout ce dont ici-bas il n'y avait que l'ombre ou l'image; tu verras non partiellement, ou dans des symboles, mais parfaitement; non à travers un voile mais en pleine lumière. Tu verras la vraie lumière, le grand-prêtre éternel et perpétuel, dont ici-bas tu voyais les images en Pierre, Paul, Jean, Jacques, Mathieu ou Thomas [109] . . .

Le Christ s'offre donc encore ici-bas en sacrifice, mais dans des images que sont les prêtres de la terre; au ciel, au contraire, ce sera sans images. Écoutons encore Ambroise:

Ce à quoi nous devons tendre, c'est la perfection, la vérité. Sur terre il n'y a que l'ombre, que l'image, au ciel il y a la vérité. *Ombre* dans la Loi, *image* dans l'Évangile, *vérité* dans les cieux. Autrefois c'était un agneau, c'était un veau qu'on offrait. Maintenant c'est le Christ qui est offert, mais qui est offert comme homme, comme subissant la Passion. Et c'est lui-même qui s'offre comme Prêtre, pour effacer nos péchés; ici-bas il s'offre en image, mais il s'offre en vérité au ciel où il intercède pour nous auprès du père comme notre avocat. Ici-bas, donc, nous avançons dans des images, nous voyons dans des images; là-haut ce sera face à face, là-haut où règne la pleine perfection, car toute perfection réside dans la vérité [110].

Le sacrifice eucharistique est donc bien une image de l'offrande continuée par le Christ au ciel; mais gardons-nous bien, encore une fois de le considérer comme une image vide de toute réalité, comme l'ombre de l'A. T.; c'est une image qui contient la réalité, qui nous la livre voilée; aussi Ambroise parlera-t-il de « vérité » lorsqu'il comparera l'eucharistie à la manne ou à l'eau sortie du rocher: « Illud in umbra, hoc in veritate [111]. » Nous possédons déjà les biens que nous représente l'image: « . . . tenemus imaginis bona [112]. »

9. Il n'en est pas moins vrai que nous ne pouvons nous en rendre compte que par la foi: c'est pourquoi, sans doute, Ambroise insiste tellement sur notre devoir d'élever notre esprit vers le ciel pour y contempler cette vérité que l'image nous rappelle; c'est au ciel qu'a

109 *In Ps. 38*, 25-26: CSEL, 64, 203-204.

110 *De officiis*, I, 48, 238. — Nous suivons l'édition de J. G. Krabinger, Tubingue, 1857, p. 114: « Illa igitur nobis expetenda in quibus perfectio, in quibus veritas est. Hic umbra, hic imago, illic veritas. Umbra in lege, imago in Evangelio, veritas in cœlestibus. Ante agnus offerebatur, offerebatur vitulus; nunc Christus offertur; sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem: et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat; hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud Patrem pro nobis quasi advocatus intervenit. Hic ergo in imagine ambulamus, in imagine videmus; ibi facie ad faciem, ubi plena perfectio, quia perfectio omnis in veritate est. »

111 *De Mysteriis*, VIII, 47-48: PL, 16, 421-422. — Pour la manne figure de l'eucharistie, voir *Epist. 64*, 1 ss.

112 *In Ps. 38*, 25: CSEL, 64, 203; texte cité plus haut.

lieu notre culte à nous [113]; c'est là-haut qu'est le véritable autel, le véritable temple, le véritable grand-prêtre; c'est donc jusque là-haut que « les mains de notre foi » doivent faire monter notre offrande [114]. C'est là-haut seulement que l'Église aura son achèvement sacerdotal; pour le moment elle n'est encore qu'en croissance, temple de Dieu dont nous sommes les pierres vivantes [115], qu'illumine dès maintenant le grand-prêtre céleste [116], et qu'il construit pierre à pierre, jusqu'au jour où elle sera ravie au ciel [117].

Pour la même raison, parce que la foi seule nous fait pénétrer la réalité contenue sous l'image, notre sacrifice de la terre est un sacrifice « raisonnable » [118], c'est-à-dire spirituel, non sensible [119], digne, par conséquent en tous points du peuple chrétien qui a reçu des « sens spirituels pour voir les mystères divins [120] » et pour offrir à Dieu un culte « en esprit et en vérité ».

Conclusion.

Ainsi s'achève la synthèse ambrosienne. Nous croyons utile de souligner son importance, non seulement du fait de la personnalité

113 *In Ps. 47*, 2: CSEL, 64, 347, 20 ss.

114 *In Ps. 118*, 3, 26: « Ille itaque dives in lege, qui perfectæ majestatis in Christo plenitudinem confitendo et quasi eam quibusdam ad illud altare cœleste fidei manibus offerendo peccatum suum solverit; ille videt verum sacerdotem, qui videt principem sacerdotum, ille templum verum considerat, qui audit dicentem: Solvite templum hoc, et in triduo ressuscitabo illud. Magnum templum, de quo virtus exibat et curabet omnes, mirabile illud altare, in quo unius agni sacrificium tulit peccata mundi: ille præstantissimus levita, qui venit non ut ministerium exigeret, sed ut omnibus exhiberet suæ ministerium passionis » (CSEL, 62, p. 56). Voir *De Sacramentis*, IV, II, 7, et V, II, 7.

115 *In Luc.*, II, 75: CSEL, 32, 4 p. 81; *ibid.*, II, 94: p. 96.

116 *In Luc.*, VII, 98: p. 324, 19.

117 *In Luc.*, II, 86-88 (p. 91-92) : « Mater ergo viventium Ecclesia est, quam ædificavit Deus ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis structura compaginata crescit in templum. Veniat ergo Deus, ædificet mulierem, illam quidem adjutricem Adæ, hanc vero Christi . . . Et nunc ædificatur et nunc formatur et nunc mulier figuratur et nunc creatur . . . Et nunc domus spiritalis surgit in sacerdotium sanctum . . . Ecce mulier omnium mater, ecce domus spiritalis, ecce civitas, quæ vivit in œternum, quia mori nescit. Ipsa est enim civitas Hierusalem, quæ nunc videtur in terris, sed rapietur super Heliam, . . . transferetur super Enoch, cujus mors non invenitur . . . Rapietur profecto, adsumetur, transferetur ad cœlum. » Sur ce texte, voir les remarques de T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, ed. 4ª, Romæ, 1946, p. 99-100.

118 *De Sacramentis*, IV, 6, 27; Voir *De Mysteriis*, IX, 58: « Non ergo corporalis esca, sed spiritalis . . . »

119 Cf. O. Casel: *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 2 (1931), p. 4 et suiv.

120 *In Ps. 118*, 15, 13: CSEL, 62, p. 337. — Pour ces deux derniers paragraphes, comparer avec l'enseignement de Chrysostome, (voir *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 72 [1950], p. 576-578).

de l'évêque de Milan et de la place unique qu'il occupa dans l'Église de la fin du IVe siècle, mais aussi à cause de l'influence que ses écrits auront sur toute la théologie occidentale postérieure. Nous voudrions en terminant proposer quelques remarques qui nous semblent plus nécessaires.

Tout d'abord, l'enseignement d'Ambroise nous rappelle l'importance unique du sacrifice de Jésus, considéré dans toute l'ampleur du plan divin; se sacrifice est vraiment l'acte rédempteur par excellence; il est l'acte par lequel le Sauveur immole, ressuscite et présente au Père dans le sanctuaire céleste sa propre nature humaine, sans doute, mais aussi et indissolublement tous les hommes qu'il contient dans l'unité de son Corps mystique. La difficulté d'expliquer philosophiquement une telle inclusion du genre humain dans le Christ ne doit pas nous faire négliger dans notre enseignement théologique une donnée qui est une des pièces maîtresses de la tradition catholique.

Il faut aussi souligner la place qu'Ambroise accorde au baptême (et à la confirmation) comme participation au sacerdoce et à la royauté de Jésus. Il y a là encore une réalité surnaturelle, qui a sa place dans la synthèse thomiste, mais qui est trop présentée comme une construction théologique particulière, alors qu'elle a de très profondes racines dans la tradition chrétienne. Nous avons déjà eu l'occasion de le manifester à propos de saint Hilaire [121], et nous espérons pouvoir y revenir quelque jour plus longuement.

Nous tenons aussi à souligner l'enseignement d'Ambroise sur la participation des baptisés à l'offrande de la messe; on a soutenu encore récemment que cette doctrine, explicitement proposée par l'encyclique *Mediator Dei* de S. S. Pie XII, ne se trouvait que très tard dans la tradition ecclésiastique. A côté d'Ambroise, il serait possible de citer pourtant bien d'autres témoins de cet enseignement; pour n'en citer qu'un seul, Cyrille d'Alexandrie l'énonce en termes très voisins de ceux de l'évêque de Milan [122].

Loin de faire tort à la dignité du prêtre hiérarchique, cette participation des fidèles à l'offrande de la messe ne peut que mieux mettre

121 Voir *L'Année théologique*, 10 (1949), p. 320-325.
122 Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, XII: PG, 68, 829 d et 833 d-836 a.

en relief son rôle tout particulier: alors que le simple baptisé n'agit qu'en son nom, le prêtre agit au nom du Grand-Prêtre céleste lui-même. Il en est l'*image*, une image bien supérieure à une *ombre* vaine, une image pleine de la réalité signifiée, un *sacrement*. Nous avons dit ailleurs que tel était aussi l'enseignement de Chrysostome et de Théodore de Mopsueste[123]; il y a là une donnée de grand prix dans l'élaboration de la théologie des sacrements, et notamment dans celle du sacerdoce chrétien.

J. Lécuyer, c.s.sp.,
directeur au séminaire français de Rome.

123 Pour Théodore, voir *Recherches de Sc. Rel.*, 36 (1949), p. 515; pour Chrysostome, voir *Nouvelle Revue théologique*, 72 (1950), p. 574-575.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

C. F. Ceuppens, o.p. — *Quæstiones selectæ ex epistulis S. Pauli.* Marietti, Turin, 1951. 21 cm., ix-234 p.

Après une brève introduction sur la vie de saint Paul, sur l'authenticité de ses épîtres et sur les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles il les écrivit, le R. P. choisit, dans les épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens et aux Hébreux, une douzaine de passages importants dont il fait l'exégèse et le commentaire, rétablit le contexte et en explique la doctrine théologique. C'est ainsi que sont traitées les questions suivantes: la connaissance de l'existence de Dieu par la nature; la justification par la foi; le péché originel; l'origine du genre humain; la prédestination; l'eucharistie; la charité; la résurrection des morts; le mystère de l'union de tous dans le Christ; la divinité et le sacerdoce du Christ.

Lorsqu'il parle de l'origine de l'homme, l'éminent auteur a des pages d'une grande pondération sur le problème de l'évolution.

Enrichi de plusieurs tables, ce volume, où se manifeste une profonde connaissance de la patristique et aussi des derniers résultats de la critique textuelle, est un lumineux exemple de ce que peut être l'apport de l'exégèse à la théologie.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

Thomas Deman, o.p. — *Aux Origines de la Théologie morale.* Conférence Albert-le-Grand, 1951. Montréal, Institut d'Études médiévales; Paris, Vrin, 1951. 19,5 cm., 115 p.

Dans cette conférence, l'A. raconte à grands traits comment la morale chrétienne s'est peu à peu constituée en un savoir théologique proprement dit. Les difficultés ne manquaient pas, qui expliquent la lenteur de l'évolution. Pour naître, en effet, la théologie morale devait revendiquer sa place en face d'une philosophie morale déjà ancienne, comme aussi, bien que dans un autre sens, d'une théologie dogmatique déjà bien élaborée. De plus, les préceptes évangéliques semblaient se prêter plus à l'exhortation et à l'observance qu'à la rigoureuse analyse scientifique, et certains premiers Pères se méfiaient de la spéculation en matière de vie chrétienne.

Avec saint Ambroise, saint Augustin surtout, et saint Grégoire le Grand se prépare l'avènement de la future théologie morale. Chez les grands théologiens du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe, le problème, souvent touché, ne reçoit pas encore de solution satisfaisante, jusqu'à ce que le génie de saint Thomas d'Aquin, dépassant prodigieusement ses devanciers, donne à la connaissance de la morale chrétienne une méthode et une organisation propres et vraiment scientifiques, partie autonome, bien qu'inséparable, de l'unique sagesse théologique.

Brève, mais très dense, cette étude du R. P. Deman fera mieux sentir les exigences profondes de la véritable théologie morale, comme aussi l'immense dette de reconnaissance des moralistes chrétiens envers leur prince incontestable, le Docteur Angélique.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

PIO CIPROTTI. — *Observaciones al texto del Codex Juris Canonici.* Segunda edicion refundida. Salamanca, Instituto « San Raimundo de Peñafort », 1950. In-8, 210 p.

Cet ouvrage de Pio Ciprotti est une traduction en langue espagnole et une revision d'un volume publié en italien, sous le titre *Osservazioni sul testo del « Codex Juris Canonici »*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1944. La traduction est de Tomás García Barberena.

L'auteur ne nous offre point une simple traduction, mais une véritable refonte du travail précédent; il y fait des suppressions, des modifications et des additions inspirées par sa plus grande expérience ou par le progrès de la doctrine et de la discipline canoniques.

Tous les canonistes, les professeurs surtout, étudieront cet ouvrage avec profit.

Germain LESAGE, o.m.i.

* * *

JOSEPH MARÉCHAL, s.j. — *Précis d'Histoire de la Philosophie.* Tome I. *De la Renaissance à Kant.* Paris, Desclée De Brouwer, 1951. 23 cm., 355 p.

Ce volume, sauf de légères retouches et une bibliographie complétée et mise à jour, est une réédition du livre du P. Maréchal, paru en 1933 et épuisé depuis plusieurs années. Il est heureux qu'on ait vu à rééditer cet ouvrage recommandable pour ses appréciations justes et ses références précises et abondantes.

Il faudrait signaler, dans cet excellent travail d'un philosophe qui était familier avec tous les systèmes modernes, les lumineux aperçus sur le néoplatonisme de Nicolas de Cuse, sur le « mathématisme » cartésien, sur le monisme spinozien, sur l'infinitisme leibnizien, sur l'empirisme anglais, sur la gnoséologie de Vico, sur la physique newtonienne et sur le nominalisme de presque toute la philosophie moderne.

L'auteur disait, en 1933, dans la *Préface*, que ce *Précis* devait résumer un cours d'histoire de la philosophie moderne, donné en vue de la licence en philosophie (grade des universités pontificales), et il avait divisé son cours en trois sections: à savoir, I. *De la Renaissance à Kant* — II. *L'ère de l'idéalisme critique* — III. *La philosophie contemporaine.*

Seul le tome I a paru. Il serait à souhaiter que les confrères du R. P., professeurs à Louvain, songent à publier, comme œuvres posthumes du P. Maréchal, les deux autres volumes. En attendant, on peut avoir une bonne idée de ce qu'il aurait eu à dire sur Kant, en relisant « Le point de départ de la métaphysique ».

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain

(1587-1588)

La Controverse de Louvain, entre le jeune Lessius [1], s.j., et l'Université de Louvain [2], prit beaucoup d'ampleur, car, outre la question de l'inspiration, on y discuta surtout de la prédestination, de la grâce et du libre arbitre. En limitant notre étude critique à la controverse sur l'inspiration, il ne faudrait pas oublier que celle-ci se trouva liée à la grande controverse sur la grâce; autrement, elle n'aurait pas fait tant de bruit. Cet aspect est à retenir, sans quoi la controverse sur l'inspiration apparaîtrait sous une fausse lumière. Nous étudierons ici cette évolution dans son cadre historique; nous appliquerons ensuite brièvement nos conclusions à la relation que Gasser fit de la question au concile du Vatican.

Revenu de Rome, où il avait fait un stage d'une année et demie au Collège Romain, Lessius fut envoyé à Louvain, en 1584, pour y enseigner la théologie au collège des Jésuites. Le jeune professeur se fit remarquer tout de suite: on accourut bientôt en grand nombre à ses cours: ce qui pouvait avoir comme effet de ne pas plaire à l'Université.

Le milieu intellectuel de Louvain était troublé à ce moment-là par l'influence et la personnalité de M. Bajus, ancien chancelier de l'Université, personnalité très marquée et très riche, mais bien à part. « Il n'était ni un hérésiarque ni un sectaire, mais il y avait en lui de l'étoffe pour ces deux rôles, si dans son cœur, la foi ne l'eût

[1] Léonard Leys, né à Brecht en Belgique en 1554, avait alors 33 ans.
[2] Fondée en 1425; la Faculté de Théologie date de 1432.

emporté sur l'orgueil[3]. » De son côté, Lessius ne se gênait pas à l'égard de Bajus: « dogmata ipsius [. . .] efficacius forte quam vellet refutaverim, tacito tamen nomine », écrivait-il à Bellarmin le 25 septembre 1587[4]. « Hoc multis displicuit: non est insultandum victis », lisons-nous dans le Ms. 17581 de la Bibliothèque royale de Bruxelles[5].

Mais voici la relation du nonce apostolique au cardinal S. Severina[6] (4 juillet 1588[7]): « Les théologiens Jésuites [de Louvain] ayant voulu, dans leurs cours, reprendre et condamner avec peu de modestie la Faculté au sujet des articles condamnés par Pie V et Grégoire XIII, d'heureuse mémoire, la Faculté fut poussée à rendre la pareille à la Société. »

On commença par faire enquête dans les cahiers des élèves de Lessius, car celui-ci, disait-on, enseignait des propositions nouvelles.

Comme notre auteur l'écrira à Bellarmin, le 26 avril 1588[8], ce fut Bajus lui-même qui fournit aux censeurs les trois propositions de Lessius sur l'Écriture sainte. Les voici:

1. Ut aliquid sit Scriptura Sacra non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto.
2. Non est necessarium, ut singulæ veritates et sententiæ sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratæ.
3. Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabæorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra.

A remarquer que Lessius endossera cette rédaction de ses trois propositions, en l'insérant dans la deuxième rédaction de son *Apologia*

[3] Crétineau — Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1846, vol. 2, p. 183.

[4] Voir X.-M. Le Bachelet, s.j., *Bellarmin avant son Cardinalat, 1542-1598. Correspondance et documents*, Paris, 1911, n° 104, p. 170.

[5] *Acta quædam Baianismum respicientia historice narrata.* F. 1 v. Texte cité par Le Bachelet, *op. cit.*, n° 96, p. 147, note 3.

[6] Giulio Antonio Santorio, archevêque de Santa-Severina, dans le royaume de Naples, cardinal de la Sacrée Congrégation du Saint-Office.

[7] « Con tutto ciò se crede, che non tanto il zelo di carità et il sospetto di scisma habbia dato occasione alla Facultà di censurare la dottrina delli teologi del Giesù et introdurre questa differenza tra loro, quanto l'haver voluto i detti teologi del Giesù nelle loro lettioni reprendere et dannare con poca modestia la Facultà sopra quelli articoli dannati dalle fel. me. di Pio V et Gregorio XIII che fè movere la Facultà a render la pariglia alla Società » (voir Stephan Ehses, *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzendem Aktenstücken 1585 (1584)-1590.* Zweite Abteilung, *Die Kölner Nuntiatur.* Zweite Hälfte, *Ottavio Mirto Frangipani in Köln 1587-1590*, Paderborn 1899, n° 146, p. 164).

[8] « Qui [Bajus] etsi senio sit confectus, ex primis tamen scripta nostra evolvere cœpit, et propositiones de Scriptura facultati obtrusit » (voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 113, p. 187).

ad Censuram Lovaniensem. Relevons dans la première et la deuxième propositions les formules « non est necessarium » et « non singula » verba, sententiæ. On le voit, en avançant de nouvelles propositions, Lessius y va avec précaution. Quant à la formule « immediate a Spiritu Sancto inspiratæ », notons qu'elle s'oppose à la connaissance naturelle de l'écrivain: pour Lessius, s'il y a, chez l'écrivain sacré, connaissance naturelle de la chose à écrire, il n'y a pas d'inspiration immédiate du Saint-Esprit.

Dans la première proposition il est question des mots, dans la deuxième des sentences, dans la troisième d'un livre entier: l'évolution progressive des trois propositions est manifeste; elles constituent une construction à trois étages; le premier mène au second, celui-ci au troisième. Cependant, la première et la deuxième propositions auraient pu se passer de la troisième, la plus exposée, qui aura à subir des attaques de toute sorte. Il suffit, d'après Lessius, pour qu'un livre non inspiré devienne inspiré, que Dieu déclare, après coup, qu'il ne contient rien de faux. La mention explicite d'un livre canonique, le deuxième des Macchabées, quoique faite entre parenthèses et avec la précaution du doute (« forte »), aggravait les choses et notre auteur s'en trouvera fort embarrassé.

L'Université de Louvain songeait à porter une censure contre ces propositions et contre d'autres sur la grâce et la prédestination. Lessius mit tout en œuvre pour l'éviter, mais inutilement; la censure était portée le 9 septembre 1587 [9]. Dans la préface, on stigmatisait de « peregrina, offensiva et periculosa » certains points de la doctrine de Lessius sur la grâce et la prédestination. Les trois propositions sur l'inspiration recevaient, dans le corps de la censure, la note suivante: « accedere videntur ad damnatam olim Anomæorum opinionem, qui Prophetas, et Apostolos in multis volebant, ut homines fuisse locutos, ut refert Epiphanius hæresi 76. et ad eorum Sententiam quam præfatione in epistolam ad Philemonem et alibi D. Hieronymus reprehendit, de qua notatus et Erasmus fuit. » Sans nous attarder à le démontrer ici, disons en passant que les trois propositions de Lessius

[9] On en trouve le texte, en partie, dans E. Mangenot, *Inspiration de l'Ecriture*, dans *D.T.C.*, t. 7, 2e partie, col. 2136.

sont en réalité assez loin de l'opinion des Anoméens et de ceux que Jérôme réprimande dans sa préface à l'*Épître à Philémon.*

Lessius riposta par son *Apologie contre la Censure de Louvain,* écrite en toute hâte dans l'espace d'une semaine ou à peu près [10], et finie le 23 septembre 1587. Il est à remarquer qu'il s'agit d'une première rédaction, car il en composa une deuxième et une troisième. Ce point n'a pas été relevé dans les ouvrages récents sur la question [11]. La première rédaction surtout est bien différente des deux autres; nous en avons trouvé le texte dans deux Mss. de la bibliothèque Vaticane, *Barberini Latins* 1508 [12] et 1506 [13]. Le P. Kleutgen, s.j., dans son opuscule *R. P. Leonardi Lessii* [. . .] *de Divina Inspiratione doctrina e documentis magnam partem ineditis illustrata et ponderata* [14] et le P. Pesch, s.j., dans son *De Inspiratione* [15], donnent la deuxième rédaction, composée un peu avant le 2 mars 1588 [16]. Nous avons trouvé la troisième rédaction, définitive celle-ci, composée entre le 25 mars et le 15 avril 1588 [17], dans le Ms. sur la Controverse de Louvain [18], conservé au séminaire de Gand, en Belgique et dans Meyer, s.j., *Historiæ Controversiarum de Divinæ Gratiæ Auxiliis* [19].

Nous limitons dorénavant notre enquête à la troisième proposition. Elle se lisait ainsi dans la formule primitive: « Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabæorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum efficitur Scriptura Sacra. » Dans l'explication donnée dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain,* Lessius, sans donner d'explication, fait sauter la parenthèse « (qualis forte est secundus Machabæorum) », il dit seulement: « semota parenthesi ». Il explique ensuite ainsi le « Liber aliquis

10 « Sex omnino diebus responsum istud absolvimus » écrira Lessius à Bellarmin le 25 sept. 1587 (voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 104, p. 171). Dans sa *Responsio ad Antapologiam Universitatis Lovaniensis,* du 17 oct. 1588, Lessius dira: « octo omnino diebus est tota confecta ».

11 Le Bachelet, *op. cit.*, p. 170, note 1, se contente de remarquer: « Le P. de Meyer l'a publiée dans sa forme définitive, t. I, p. 753-770. »

12 F. 25-32 v.

13 F. 143-148 v.

14 Dans G. Schneemann, s.j., *Controversiarum de Divinæ Gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus,* Fribourg-en-B. 1881, p. 467-472.

15 Fribourg-en-B. [1925], p. 279-281.

16 Comme nous avons pu l'établir après une enquête minutieuse.

17 Voir note 16.

18 F. 32-46.

19 Antwerpiæ 1705, p. 753-770.

[. . .] humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus » de la proposition primitive: « Ponamus enim aliquam piam historiam ab aliquo pio Viro, qui illam optime noverit, ex instinctu spiritus sancti scriptam, qui absque illa singulari assistentia verum scripturus sit, et nullum omnino errorem commissurus. »

Évidemment, s'étant rendu compte du manque absolu d'élément sacré dans l'ouvrage qui doit devenir Écriture sainte, Lessius y supplée: il attribue un caractère « pieux » à l'ouvrage et à son auteur (qu'il dit parfaitement renseigné), il suppose que celui-ci ne commet pas d'erreur (en se basant on ne sait pas sur quel principe; mais il le faut pour la cause: autrement Dieu ne pourrait pas approuver l'ouvrage); surtout il transforme ce qui était auparavant « humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus » en « ex instinctu spiritus sancti scriptam ». Ceci posé, que survienne la déclaration du Saint-Esprit « per aliquem prophetam, vel aliter », « omnia, quæ ibi scripta sunt, vera et salutaria esse », et l'effet est obtenu. Non, comme dans la proposition primitive, « efficitur Scriptura Sacra », mais « non video cur talis liber non sit habiturus authoritatem sacræ scripturæ ». La formule est changée, mais la position de Lessius reste la même: en effet, pour lui, l'Écriture est ce qui a autorité divine et celle-ci est obtenue par le témoignage divin, indépendamment du titre par lequel cette autorité y est dérivée.

Ensuite, Lessius se demande si le deuxième livre des Macchabées a été écrit comme il vient de l'expliquer. Il répond: « Mihi incertum est, et ideo nunquam ausus sum asserere. » C'est-à-dire, je n'ai jamais osé donner la chose comme certaine: en effet, il avait ajouté « forte » dans la proposition primitive. Et il continue: d'une part, ce livre n'étant pas dans le Canon juif, il semblerait qu'il aît reçu autorité (divine) par les Apôtres; d'autre part, ce serait s'avancer sur un terrain glissant, pense-t-il probablement, et il préfère « sentire cum sententia communi ». Dans une réponse aux objections, il insiste: « Tertium modum diximus tantum esse possibilem, non autem de facto. »

Cette première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain* fut immédiatement envoyée à la Maison Générale des Jésuites

à Rome [20]. Après examen, le P. Bellarmin et le P. Jean Azor donnaient leur jugement (vers le 25 novembre 1587). Le premier, ayant remarqué que l'approbation divine ne suffit pas pour produire l'Écriture sainte, conclut: « Tertiam assertionem non video quem ad modum tueri possim, ideo si mea esset, eam modeste, et humiliter revocarem, addendo tamen, ut in Apologia additur, assertionem illam procedere de possibili, non de facto [21]. »

Le P. Azor [22], qui avait déclaré au sujet de la première proposition de Lessius: « non placet », et de la deuxième: « istam multo minus probo quam primam », juge ainsi la troisième: « ut jacet [dans la forme primitive], multo minus tolerabilis est quam duæ primæ; sed, ut postea explicatur a nostris [c'est-à-dire dans la première rédaction de l'Apologie], censuram nullam meretur, quia loquitur de Scriptura non secundum id quod factum est, sed secundum id quod fieri potuit a Deo [23]. »

Le père général, Aquaviva, accompagnait ces deux jugements d'une lettre adressée au recteur du collège des Jésuites à Louvain, le P. Baudoin de Lange, datée du 28 novembre 1587 [24]: « Igitur ut R. V. videbit, probant illi [Bellarmin et Azor] omnino P. Lessii dicta, et responsionem ejus uno excepto, de Scriptura sacra, quod certe noluissem ab eo prolatum; est enim res nova, et sane est in tali materia a nostris valde cavendum. Quare lecto hoc horum patrum responso, R. V. cum suis videbit quomodo caput hoc declarari ab ipso Lessio possit. At fortasse etiam melius fuerit simpliciter fateri se tunc fuisse ejus opinionis, sed tamen re melius expensa mutasse sententiam. »

Bellarmin écrivait à Lessius lui-même, le 4 décembre 1587 [25]: « Vix ausim id [la première rédaction de l'Apologie] proponere Sedi Apostolicæ ob propositiones vestras de Scriptura. Nam duæ

20 Voir la lettre de Lessius à Bellarmin, du 25 sept. 1587, dans Le Bachelet, *op. cit.*, n° 104, p. 170: « Ad quam [i.e. Censuram Lovan.] ego mox respondi; et statim ad R.P.N. ex judicio P. Rectoris misi, quia non videntur conquieturi nisi Sedes apostolica suam authoritatem interponat. »

21 Voir *De Apologia P. Leonardi Lessii ad censuram Lovaniensem*, dans Le Bachelet, *op. cit.*, n° 105, p. 173.

22 Alors préfet des études au Collège Romain.

23 Voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 105, p. 173, note 2.

24 Voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 105, p. 173, note 3.

25 Le Bachelet, *Prédestination et Grâce Efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits*, Louvain 1931, vol. 1, p. 57-58.

primæ egent explicatione, et tertiam ego non scirem defendere, et sedes Apostolica (ut par est) in his rebus semper inclinat in partem tutiorem. Si propositiones illæ de Scriptura abfuissent, cætera omnia quæ ad gratiam [. . .] pertinent, tuto potuissent exhiberi. »

Le 20 janvier 1588, l'Université de Douai promulguait elle aussi une censure encore plus sévère contre Lessius [26]. Quant à la troisième proposition sur l'inspiration, elle observait entre autres choses que d'autres livres auraient pu devenir ainsi Écriture sainte, et alors, pourquoi parler uniquement du deuxième livre des Macchabées ? L'Université formulait ainsi sa pensée sur l'approbation d'un livre saint: « Non [. . .] ideo inspiratum divinitus aliquid est quia postea sit approbatum, sed ideo est approbatum, quia fuerat divinitus inspiratum. »

Les jugements des pères de la Maison Générale des Jésuites reçus à Louvain le 24 janvier 1588, le père provincial, Coster, répondait le même jour au père général [27]: « Gaudeo probari responsionem P. Lessii [faite dans la première rédaction de l'Apologie]. Non erit difficile mutare sententiam de Scriptura, quod ei quoque mandabo. »

Lessius, répondant à Bellarmin le 26 janvier [28], après lui avoir concédé plus d'un point quant aux deux premières propositions, se raidit au sujet de la troisième: Bellarmin lui avait suggéré de la révoquer, Lessius répond qu'elle est vraie « de possibili » et qu'elle peut être expliquée: l'écrit en question deviendrait « Sacram Scripturam, scilicet quoad infallibilem authoritatem ». Remarquons-le, dans la troisième proposition primitive, la formule était: « efficitur Scriptura Sacra »; dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*, « non video cur talis liber non sit habiturus authoritatem sacræ scripturæ, [. . .] nempe authoritatem divinam »; maintenant, « fore Sacram Scripturam, scilicet quoad infallibilem authoritatem »: Lessius est donc obligé, malgré lui, d'admettre une distinction entre l'Écriture sainte et l'autorité divine: c'est une brèche pratiquée

[26] Voir Charles Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus (inde a s. 12. usque ad a. 1735)*, Paris 1755, vol. 3, 2e partie, p. 135-138. On en trouve le texte en français, en partie, dans Mangenot, *art. cit.*, col. 2137-2138.

[27] Voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 108, p. 179, note 2.

[28] Voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 108, p. 179-181.

dans sa troisième proposition; elle ira s'élargissant toujours davantage et finira par la miner complètement.

Dans la deuxième rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*, écrite, comme nous avons dit, un peu avant le 2 mars 1588, tout en affirmant qu'il s'agit d'une simple hypothèse, jamais réalisée, notre auteur veut prouver l'égale autorité d'un ouvrage composé sous l'inspiration et d'un ouvrage approuvé immédiatement par Dieu, après coup, pourvu qu'il ne soit pas dépendant du *verbum Dei* (Écriture et Tradition): c'est pourquoi les décrets des souverains pontifes et des conciles « sunt quodammodo infra authoritatem sacræ Scripturæ, quanquam in ordine ad fidem non putem hanc differentiam esse essentialem; sicut differentia authoritatis articulorum fidei et conclusionum Theologicarum quæ essentialis est ». Et il ajoute: si la lettre de saint Léon le Grand à Flavien (l'*Epistola Dogmatica*, écrite au cinquième siècle), avait été écrite au temps des Apôtres et avait été approuvée par un apôtre, « videtur mihi parem sacræ Scripturæ authoritatem habitura; sive quis eam velit appellare Scripturam sacram sive non. Nam quæstio videretur de nomine. Scripturam enim sacram generatim voco verbum Dei scriptum. Verbum autem Dei recte vocatur, tam id quod explicite, quam quod compendio Deus per se vel Prophetas suos et Apostolos dixit. Illa enim authoritas, quæ isti epistolæ accederet, nullo modo dependens esset ex sacra Scriptura, vel traditionibus; sed immediate tantum a Spiritu Sancto, idque tam perfecte, quam si Spiritus Sanctus per Apostolum illam expresse dictasset. » On voit que Lessius ne considère dans l'Écriture que l'autorité divine et non le titre en vertu duquel celle-ci dérive au livre sacré.

Dans l'*Apologie à la Censure de Douai*, datée du 6 ou du 16 mars 1588 [29], écrite sans enthousiasme (car Lessius aurait voulu restreindre la controverse tandis qu'elle s'étendait toujours davantage), notre auteur revient à la formule employée dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain*: illud opus « habiturum auctoritatem Sacræ Scripturæ »; mais il ajoute: « nec minus censendum hæreticum, qui aliquid in eo negaverit, quam qui aliquam sententiam S. Scripturæ inficiatus fuerit »; il distingue donc quand même

[29] On en trouve le texte dans Livinus Meyer, s.j., *Historiæ controversiarum de Divinæ Gratiæ Auxiliis* [. . .], Antwerpiæ 1705, p. 774-785.

entre l'un et l'autre. Du deuxième livre des Macchabées il affirme: « Puto tamen (quamvis in propositione dixerim: *qualis forte est lib. 2. Machab.*) Deum hoc modo usum non fuisse. »

La controverse avait pris une grande envergure, à cause surtout des questions sur la grâce qui y étaient discutées: un peu tout le monde s'en était mêlé et s'en mêlait en Belgique; les évêques étaient priés de se prononcer. On pensait à convoquer un synode métropolitain, dans lequel les questions débattues seraient définies. Le nonce apostolique de Cologne, Ottavio Mirto Frangipani, de qui dépendait aussi la Belgique, était intervenu pour évoquer la cause au Saint-Siège et imposer silence aux parties, comme on le voit dans la première relation sur la question, faite au Saint-Siège le 17 mars 1588 [30]. Le Vatican, qui avait été déjà mis au courant par la Maison Générale des Jésuites [31], approuva l'intervention du nonce et particulièrement son initiative d'écrire au nonce de Paris, Giovan Francesco Morosini, le priant d'intervenir pour que la Sorbonne, déjà invitée à se prononcer, restât à l'écart du conflit [32].

Le 15 avril 1588, trois brefs étaient signés et expédiés au nonce: l'un pour lui [33], l'autre pour l'archevêque de Louvain, Hauchinus, le

[30] « Havendo inteso, ch'i teologi dell'academia Lovaniense et li patri Giesuiti di Lovanio insegnino diversa dottrina nella professione teologale, et che li teologi non solamente usino molto studio in sostenere et difendere l'opinione loro, ma procurino, che sia approvata et confirmata da molti vescovi della Fiandra, anzi che aspettassero il giudicio dell'arcivescovo Mechliniense per decisione delle controversie loro: mi parve doversi scrivere, com ho fatto, all'università di Lovanio, che desistesse in questi tempi da simil dispute atte a disunire la chiesa di Dio, et all'arcivescovo, che non pigliasse questo giudicio a se, spettando alla Sede Apostolica et alla Santità di N. Signore [. . .] » (lettre de Frangipani au card. Montalto, secrétaire d'Etat, 17 mars 1588; voir Ehses, *Nuntiaturberichte aus Deutschland* [. . .], n. 106, p. 111-112).

[31] « Res a nobis allata est ad eos quorum erat mederi, qui remedium polliciti sunt, et, ut putamus, per R. mum Nuntium commodius faciliusque præstabunt » (lettre du père général, Aquaviva, au père Balduinus de Lange, 28 nov. 1587; voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 105, p. 172, note 3).

[32] Voir la lettre du nonce Frangipani au card. Montalto, du 5 mai 1588: « Gli mando similmente copia di una lettera per informatione dell'origine et occasione di detta differenza, della quale ho avvertito Monsgr. Rmo. di Francia [Morosini], che impedisse quanto può il giudicio ricercato di quei della Sorbona di Parigi » (Ehses, *op. cit.*, n° 130, p. 145), et la réponse du card. Montalto au Nonce, du 28 mai 1588: « [. . .] Quanto al negozio di Lovanio, Malines et padri Gesuiti [. . .] intanto farà bene di tener mano d'impedire il giudicio, che se ne ricerca da quei de la Sorbona di Parigi, et ha fatto prudentemente in avisarne il nuntio di Francia, et noi ancora gliene scriviamo in conformità » (Ehses, *op. cit.*, n° 138, p. 153).

[33] Voir Ehses, *op. cit.*, n° 119, p. 130-132; Hyacinthus Jacobus Serry, o.p., *Historiæ Congregationum de Auxiliis Divinæ Gratiæ* [. . .], Venetiis, 1740, col. 21-22.

troisième pour l'Université de Louvain [34]. Dans ces brefs, on déplorait la controverse en cours, on évoquait formellement la cause en cour de Rome, on demandait aux parties les documents qu'elles voudraient présenter et on imposait silence [35].

Le 18 avril, le père général des Jésuites, pour sa part, crut opportun de relater au provincial de Belgique, Coster [36], comment après avoir travaillé « omni studio, quo potuimus, et adnitentibus etiam quibusdam Ill^{mis} Cardinalibus amicis nostris impetratum a Pontifice ut illuc scriberet brevia ad sedandum rumores ». Il était temps de mettre la dernière main aux corrections et aux amendements opportuns avant que les documents de la controverse fussent envoyés au Saint-Siège; c'est pourquoi il insistait dans la même lettre: « Nos R. V. iterum commendamus, ut illam opinionem, de Scriptura curet omnino, si nondum factum est, a nostris emendari juxta ea quæ alias a nobis et a Patre Belarmino scripta sunt. Nam hic etiam ita semper diximus his Ill^{mis} Cardinalibus, nos eam, quamquam hæretica non sit, nolle tamen tueri, sed potius jussisse revocari. Quod quidem ita a nobis dici oportebat, quoniam ipsi etiam male eam accipiebant. »

[34] Voir Ehses, *op. cit.*, n° 120, p. 132-133. Le bref pour l'Université de Louvain, transmis au nonce, ne fut pas remis au destinataire, comme le nonce l'écrit au card. S. Severina, dans sa lettre du 4 juillet 1588: « Nè mi parve conveniente presentar a detta Facultà lo breve destinatogli da N. Signore, non tanto per rispetto della causa istessa, quanto per l'altro dell'autorità della Santità Sua, poi che havendogli Sua Beatitudine scritto altre volte su la materia dell'indice nuovo d'i libri prohibiti, non gli ha dato risposta anchora come doveva [. . .] » (voir Ehses, *op. cit.*, n° 146, p. 164). — Schneemann, *op. cit.*, p. 187-188, note 4, à la fin, écrit: « Litteris dd. 23. Jun. [mieux, le 5 mai] 1588 (p. 263) refert [Nuntius], sibi Sixtum V tres epistolas Apostolicas Lovanium perferendas dedisse: ad ipsum Nuntium, ad Archiepiscopum et ad Facultatem. Prima [. . .] coram omnibus lecta est; aliæ sollicite *celatæ* [l'italique est de nous], unde vix dubitari possit, quin eandem reprehensionem a Lessio narratam [dans son Journal] continuerint. » Schneemann laisse entendre que les brefs à l'archevêque et à la Faculté furent cachés par les destinataires; en effet, au moins la Faculté ne l'a pas caché: il ne lui fut point remis.

[35] Le bref au nonce porte: « Fraternitati Tuæ per apostolica scripta mandamus, ut Lovanium cum primum commode fieri potest te conferas et quibuscum oportet omni charitatis officio et qua es prudentia studiosissime agas, ut earum contentionum ac dissensionum finem omnino faciant universi ac singuli, qui de iis articulis tam graviter inter se dissident. Quod si officium hoc illico exequi non poteris, idem litteris tuis diligentissime præstari nostro mandato iubebis: nempe ut illi inter se dissidentes ab omni interea decertatione desistant, quoad apostolica nostra auctoritate de eorum controversiis ac disceptationibus mature decernamus. [. . .] Itaque hoc valde curabis et quam primum efficies, ut omnia quæ eorum quæstionum aut contentionum scripta illi vel universe vel singillatim habent, tibi tradant eaque tradita simulatque poteris obsignata ad nos recte mittas, ut duce auctoreque Spiritu Sancto ea definiamus, quorum certam doctrinam eos habere oportet » (Ehses, *op. cit.*, n° 119, p. 131).

[36] Voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 112, p. 185-186.

Il y a un autre document, dont nous n'avons pas encore parlé, les *Antithèses,* ainsi appelées parce que Lessius y présentait brièvement et différemment sa position et celle de ses adversaires, c'est-à-dire sous forme d'antithèses. Elles furent envoyées au père général des Jésuites avant le 24 janvier 1588. Nous n'avons pas pu repérer ce texte, dont Bellarmin avait dû se plaindre dans sa lettre du 20 mars à Lessius, au moins quant à la troisième proposition sur l'Écriture. Cette lettre n'a pas été conservée, mais il est facile d'en voir la teneur dans la réponse de Lessius du 26 avril[37]. Le 14 février 1588, les Antithèses furent envoyées à l'archevêque de Louvain[38]; en mars-avril de la même année, au P. Manare, provincial de la province du Rhin, qui voulait intéresser les universités allemandes de Mayence, de Trèves et d'Ingolstadt, en faveur de Lessius[39]. Nous avons trouvé ce texte dans le Ms. du séminaire de Gand, sur la Controverse de Louvain[40] et dans Meyer[41]. Nous l'appelons rédaction *non ampliata,* à cause d'une autre rédaction, *ampliata* celle-ci, considérablement différente de la précédente, qui fut envoyée à Bellarmin le 26 avril 1588 et qui se trouve dans Le Bachelet[42]. Cet auteur qui, dans le recueil des archives de la Compagnie, appelé *Flandr. Controv. Lovanii,* avait sous la main trois ou quatre exemplaires originaux de ce document et remarquait la différence qui existait entre eux, n'a pas relevé l'importance de ces différences: il se contente d'observer[43]: « Le P. de

[37] « Litteras R. V. datas 20 martis accepi 25 aprilis. [. . .] Quod attinet ad illas sex propositiones [Antitheses], in quibus R. V. dicit me nondum mutasse 3am propositionem de Scriptura, nondum tunc acceperam, ut opinor, judicium vestrum » (Le Bachelet, *op. cit.*, n° 113, p. 186-190). Ce fut le 24 janvier 1588 que Lessius reçut de Rome le *Judicium Bellarmini de Apologia Lessii,* donc les *Antithèses* de Lessius, destinées au général des Jésuites, avaient été envoyées avant cette date-là.

[38] Voir la lettre de Baudoin de Lange à l'archevêque Hauchin, du 14 février 1588, dans Meyer, *op. cit.*, p. 22-23.

[39] Le *Journal* de Lessius a été publié par Meyer avec des adaptations; nous reproduisons le texte original d'après le Ms. autographe du séminaire de Gand, sur la Controverse de Louvain (F. 5), en indiquant en italiques les parties omises et entre crochets les parties ajoutées par Meyer (*op. cit.*, p. 34): « R. P. Oliverius Manaræus Provincialis tunc temporis Provinciæ Rheni *sollicitus de rebus nostris et totius societatis* petiit ad se mitti capita controversiæ, ut de illis iudicium Academiarum Germaniæ exquireret. Itaque mitto illi sex antitheses, quas ille *nostris* Trevirensibus Moguntinis et Ingolstadiensibus transmittit, [(Porro sunt hæ eædem Antitheses, quæ paulo ante Archiepiscopo Mechliniensi missæ fuerant, suntque cap. 9. verbotenus expressæ.)] *ut Judiciis et censuris facultatum Theologicarum, quæ istis locis sunt impedimentum ponant nostri.* »

[40] F. 74-75 v.

[41] *Op. cit.*, p. 23-24.

[42] *Op. cit.*, n° 115, p. 194-198.

[43] *Op. cit.*, n° 115, p. 198, note 1.

Meyer, l. I, c. 9, p. 23, a publié le document avec des lacunes et des divergences considérables. » « Je publie le document d'après la rédaction la plus complète[44]. » En réalité, Meyer avait publié une rédaction; Le Bachelet en publie une autre.

Disons en passant que l'idée de Lessius de présenter la controverse brièvement et différemment, dans les *Antithèses*, n'obtint pas le résultat que celui-ci en attendait: les adversaires, en effet, en ayant pris connaissance, divulguaient contre elles, vers la fin d'avril 1588, un écrit dans lequel ils niaient enseigner ce que Lessius leur attribuait. Celui-ci riposta par écrit[45]. Nous n'avons pas pu trouver imprimées ni cette réponse de la Faculté de Louvain ni la contre-réponse de Lessius.

La formule de la rédaction *non ampliata* des *Antithèses* disait: « Tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura sacra, et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. » La nouvelle formule, employée dans la rédaction *ampliata*, que Lessius envoie à Bellarmin le 26 avril, se lit ainsi: « tale opus haberet auctoritatem Scripturæ ». Mais écoutons les explications données par notre auteur dans sa lettre à Bellarmin, datée elle aussi du 26 avril[46]: « Sane nihil video in illa [dans la troisième proposition] periculi, nisi in parenthesi, quæ est (*qualis est forte in 2. Machab.*). » Il voit donc du danger maintenant dans l'application qu'il en avait faite à un livre canonique. Il continue une ligne plus loin: « Facile esset R. V. hoc excusare; non enim vim facio in nomine Scripturæ Sacræ, sed in infallibili authoritate, quæ constituat objectum fidei. » Mais, si ce qui était appelé par Lessius *Scriptura Sacra* n'était pas cela, qu'était-ce ? Et puis, que vaudra donc la nouvelle formule, employée dans la rédaction *ampliata* des *Antithèses*, que Lessius envoie le même jour et où il

[44] *Op. cit.*, n° 115, p. 194, note 2.

[45] La lettre de Lessius à Bellarmin, du 17 mai 1588, relate: « Sparsum fuit hic Lovanii et per Belgium scriptum quoddam dd. Lovaniensium contra sex propositiones quibus status controversiæ continetur; in quo se explicant et negant se ea docuisse quæ ibi ipsis attribuimus. Non est illud quidem totius facultatis, ut nobis quidam doctor significavit, sed quorumdam tantum; quidam enim acriter restiterunt aliis quod negarent quædam se docuisse de quibus aperte possent convinci. Quod tamen ad explicationem sententiæ facultatis attinet, omnes dicuntur consensisse. Hoc scriptum nos studiosissime celabant, ita ut post tres vel quatuor hebdomadas tantum ad manus nostras pervenerit, Duaco ab amicis missum. Quo accepto statim respondi, et illud cum meo responso ad vos misi; puto enim causæ nostræ non obfuturum » (Le Bachelet, *op. cit.*, n° 117, p. 200-201).

[46] Voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 113, p. 186-192.

dit: « tale opus haberet auctoritatem Scripturæ », si Lessius *vim non facit in nomine Scripturæ Sacræ* ?

Comme nous l'avons vu, le 18 mars 1588, le père général avait écrit au provincial de Belgique, Coster, en faisant pression pour que tout soit dûment corrigé avant que les documents de la controverse soient présentés au nonce apostolique. Le lendemain, 19 mars, Bellarmin envoyait à Lessius une lettre, reçue le 25 mai, qui n'a pas été conservée, mais dont les points principaux apparaissent clairement dans la réponse de Lessius, datée du 26 mai [47]: « Vehementer miratus sum illam 3am propositionem de Scriptura tantopere displicere, cum bonam interpretationem admittere possit. Mitto R. V. meam explicationem quam ex prima informatione Roma accepta, feci, et loco prioris in apologia Lovaniensi substitui. » Par ces mots, notre auteur désigne une nouvelle rédaction (la troisième et dernière) de l'*Apologie contre la Censure de Louvain,* qui avait été préparée entre le 25 mars et le 15 avril, que Lessius avait envoyée au nonce apostolique vers le 15 avril et qu'il envoie maintenant à Bellarmin. Il continue: « Si R. V. videtur aliquid addendum vel subtrahendum, id faciat, et ita Inquisitioni exhibeat. Dedi operam ut omnes hic intelligerent me non sentire esse illum modum in aliqua Scripturæ parte, sed tantum sermonem esse de possibili, quo modo eam docui; nam tantum ex eo probavi, quod iste modus non includeret repugnantiam; neque vim fieri in nomine Sacræ Scripturæ, sed tantum agi de infallibili authoritate independente a Scriptura, in quo nihil est improbabilitatis. » Lessius avait déjà déclaré le 26 avril: « non enim vim facio in nomine Scripturæ, sed in infallibili authoritate, quæ constituat objectum fidei », il ajoute maintenant: « tantum agi de infallibili authoritate independente a Scriptura »: toute relation est donc tranchée entre la troisième proposition sur l'Écriture et l'Écriture elle-même. Tout autre que Lessius aurait probablement révoqué la troisième proposition, comme du reste le suggérait Bellarmin dès le commencement; mais Lessius ne renie pas ce qu'il a déjà affirmé, il l'arrange pour qu'il demeure, même si l'arrangement devait être opposé à la présentation primitive. Il ajoute: « Vehementer cuperem ut nihil durius contra istam propositionem statueretur; nam non amplius in tali

[47] Voir Le Bachelet, *op. cit.*, n° 119, p. 208-210.

forma proponeretur, sed eo modo quo voletis. Sane adversarii nostri rem mirifice ubique tanquam magnum errorem amplificarent, si ab Inquisitione vel Sua Sanctitate durius notaretur. Spero R. V. facile effecturam, ut a temeritatis nota vindicetur, eam intelligendo juxta mentem authoris. » Lessius est donc exaspéré, conscient de tant d'amendements qu'il a dû apporter à sa troisième proposition; il ne veut pas la révoquer; il craint qu'elle soit condamnée; il a horreur que ses adversaires chantent victoire; il supplie qu'elle ne soit pas condamnée.

Le nonce apostolique arrivait à Louvain le 22 juin 1588, pour exécuter les ordres du Saint-Siège [48]. Il se mit tout de suite à l'œuvre, mais il s'aperçut bientôt qu'il n'était pas possible que les parties en vinssent à une entente: c'est pourquoi il demanda à l'une et à l'autre de lui consigner les documents qu'elles jugeraient opportuns de présenter au Saint-Siège. L'Université essaya alors de supprimer les documents précédents et de présenter la controverse en d'autres termes, en des points principaux qui seraient présentés à Lessius; l'action future de la Faculté devait ensuite dépendre de la réponse de celui-ci. Le nonce cependant résista à cette tentative d'esquiver le jugement du Saint-Siège sur ce qui avait été écrit auparavant. Mais la Faculté obtint du nonce que Lessius lui remit une copie authentique de son *Apologie contre la Censure de Louvain.* Évidemment ce ne fut pas la première rédaction qui lui fut remise, mais la dernière. Le nonce accordait à la Faculté le pouvoir de répondre une dernière fois à l'*Apologie* de Lessius *contre la Censure de Louvain,* à condition que cet écrit fût montré à Lessius pour qu'il réponde, s'il le croyait opportun, et qu'ensuite on envoie le tout à Rome [49].

[48] Voir la lettre du nonce au card. Montalto, du 23 juin 1588, dans Ehses, *op. cit.*, n° 143, p. 159-161.

[49] Voici le rapport du nonce au card. S. Severina, du 4 juillet 1588: « Convocai dopo li padri Giesuiti et feci seco lo medesimo officio già fatto con l'altri teologi della Facultà, et havendo conosciuto separatamente, l'una et l'altra parte difficilmente concordar insieme, mi risolsi dimandar le scritture, che a loro fusser parse necessarie per mandarle a Roma et aspettarne la determinatione della Santità Sua, et così promisero di fare. — Ma perchè li dottori teologi della Facultà volevano, per dare più facile espeditione a questa controversia, ristregnerla in alcuni capi, ch'essi dicevano principali, mi presentorno li articuli, d'i quali sarà copia qui alligata, con volontà che se mostrassero alli theologi Giesuiti, acciò che da loro reconosciuti per suoi et approvati per veri, la Facultà dopo se fusse risoluta, se dovera approvarli o confutarli, et questo modo proponevano se dovesse tenere nella causa. — Detto modo mi parve una strada non solamente da introdurre una nova causa, ma da fuggire il giudicio di quella Santa Sede sopra la censura et l'apologia, che le parti han dato fuora, [. . .] però giudicai che dovendo le parti aspettar la determinatione sopra la verità

Le 17 août 1588, paraissait l'écrit de la Faculté, intitulé *Justificatio Censuræ Lovaniensis*[50]. La Faculté se plaignait à juste titre du changement du texte, par rapport aux rédactions précédentes qu'elle avait pu se procurer d'une façon ou d'une autre. Pour la troisième proposition, elle faisait ressortir différents changements et amendements introduits par Lessius, et insistait sur la prudence dont il avait fait preuve en opérant ces changements, surtout la suppression de l'application au deuxième livre des Macchabées; ce qui cependant ne la rendait pas acceptable.

Le 17 octobre 1588, Lessius achevait sa *Responsio ad Antapologiam Universitatis Lovaniensis*[51], c'est ainsi qu'il appelait la *Justificatio.* Dans le *De Statu controversiæ* de ce document, Lessius commence par se plaindre que, dans la Justification, « tres propositiones de Scriptura ita in unum conflantur, ut si vel una minus sit probabilis, omnes simul reiiciantur ». Évidemment, la moins probable, pour Lessius, est la troisième, qu'il énonce ainsi, un peu plus loin: « Si aliquod opus vel sententia humana industria sine illa infallibili Spiritus Sancti assistentia scripta, a Spiritu Sancto postea approbetur tamquam vera et salutaris, efficietur Scriptura Sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura Sacra. » Ne nous étonnons pas de cet « efficietur Scriptura Sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura Sacra », car Lessius avait soutenu dans la troisième proposition primitive « efficitur Scriptura Sacra », il le maintient donc dans son dernier document; il a été obligé de se replier sur l'autorité de l'Écriture sainte[52], ensuite sur une autorité aussi infaillible que celle de l'Écriture sainte[53], puis sur une Écriture sainte

dell'una et l'altra dottrina, non dovessero presentare altre scritture al vero giudice N. Signore, di quelle, con le quali è stata da loro divulgata et dechiarata appresso d'altri. [. . .] — Et benchè dalla Facultà fusse stata vista l'apologia delli Gesuiti, come ne fa fede un antapologia che si mandò fuora apochrifa, nondimeno perchè dalli teologi del Giesù non fu data l'apologia alla Facultà, come la Facultà donò subito a loro la censura, dissimulando la Facultà di non haverla vista fece instanza di vederla, per risolverse, se doveva perseverare nella dottrina dechiarata da lei nella sua censura. Lo che volsi concedergli, [. . .] — Adesso la Facultà è intorno alla revisione della sua censura et dell'apologia con voluntà di tutte due le parti, che se la Facultà vorrà replicar all'apologia, se debba la replica mostrare alli teologi Giesuiti, et poi concluderse senza fars altro, eccetto che mandarse le scritture a Roma » (Ehses, *op. cit.*, n° 146, p. 165-166).

50 On en trouve le texte en français, en partie, dans Mangenot, *art. cit.*, col. 2140-2142.

51 Elle se trouve en entier dans Schneemann, *op. cit.*, p. 369-462.

52 Dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain.*

53 Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 janvier 1588.

qui n'en est pas une mais constitue un objet de foi [54], finalement sur l'autorité infaillible indépendante de l'Écriture sainte: les deux extrêmes se rejoignent donc dans « efficietur Scriptura Sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem independentem a Scriptura Sacra ».

Dans le premier chapitre du même document, « quo refutantur argumenta Antapologiæ contra propositiones de Scriptura », passant à la troisième proposition, Lessius nous réserve une *grande surprise*: « Coniecturam illam, qua dicitur: « forte librum Machabæorum humana industria scriptum esse », ex mea sententia non dixi, sed eorum quos ante retuleram, non tamen probaveram, qui putant auctorem illum gentilem fuisse, et eos libros ab Apostolis, et Ecclesia auctoritatem accepisse. » Nous sommes convaincus qu'il n'a pas assez pesé cette dernière excuse, autrement, il s'en serait passé, comme nous allons le voir.

Est-il possible qu'il ait inséré dans sa troisième proposition primitive l'application au deuxième livre des Macchabées, non d'après sa propre opinion, mais celle des autres, sans nullement l'indiquer alors ? Et d'autant plus que ce serait d'après l'opinion des autres qu'il n'approuve pas.

Voyons: la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain* disait: « An autem liber 2ª. Machabæorum, vel eius aliqua particula sit talis [c'est-à-dire d'après la troisième proposition], mihi incertum est, et ideo nunquam ausus sum asserere [il n'est donc pas question d'autres que de Lessius lui-même]. Cum enim apud Judæos non fuerit in canone, videri posset ab Apostolis accepisse authoritatem, cum eum Ecclesiæ tanquam infallibilis veritatis tradiderunt, sed in hac re malo sentire cum sententia communi. » C'est bien Lessius qui raisonne pour son compte: d'une part, l'absence de ce livre du Canon juif; de l'autre, la sentence commune; c'est pourquoi il est incertain, mais il préfère s'en tenir à la sentence commune.

A la suite du texte de la *Responsio,* cité plus haut, notre auteur ajoute: « quam sententiam satis indicat Sixtus Senensis, l. 8, Bibliothecæ Sanctæ hæresi 12, resp. ad 7. Ubi sic ait: De sententia hebræorum circa hos libros quæcumque ea sit nihil refert, cum Ecclesia Catholica eos in Canone recipiat, nec quicquam eorum fidei dero-

[54] Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 avril 1588.

gatur si ab auctore profano scripti sint, cum libri fides non ab auctore, sed ab Ecclesiæ Catholicæ auctoritate pendeat, et quod illa acceperit, verum, et indubitatum esse oportet, a quocumque dictum est auctore, quem ego neque sacrum, neque profanum ausim affirmare. »

Reconnaissons tout de suite que les deux phrases de Sixte de Sienne, « si ab auctore profano scripti sint » et « quem ego neque sacrum neque profanum ausim affirmare » sont malheureuses surtout hors du contexte. Ceci admis, examinons le texte de Sixte de Sienne dans son contexte. Au livre huitième, douzième hérésie, dont le titre est « *Libros Machabæorum non esse canonicos, nec dignos, qui sacris libris annumerentur* », la septième objection des hérétiques est « non immerito Hebræi hos libros de canone divinarum scripturarum abjecerunt, tanquam prophanos, et a prophano, ac gentili autore de mendacibus græcorum historiis descriptos, sicut ipsemet autor in secundo volumine testatur his verbis: Ab Iasone Cyreneo quinque comprehensos libros tentavimus uno volumine breviare. Quem abbreviatorem aliqui putant græcum quendam [. . .] ante Christi tempora fuisse: alii vero [. . .] Josephum Hebræum fuisse existimant. » Remarquons que ces objections procèdent *ex capite canonicitatis internæ*: c'est-à-dire, les livres des Macchabées (et non pas le deuxième seulement) ne peuvent pas être sacrés et canoniques (au sens actif) parce qu'écrits par un auteur profane, peut-être Flavius Josèphe.

La réponse de Sixte de Sienne procède *ex capite canonicitatis externæ*: l'Église les accepte dans son canon, la question est tranchée, quelle que soit l'opinion des Hébreux: « De sententia Hebræorum circa hos libros, quæcumque ea sit: nihil refert, cum ecclesia catholica eos [libros] in canone recipiat. » Et il continue: « Nec quicquam illorum fidei derogatur, etiam si ab auctore prophano scripti sint, cum libri fides non ab autore, sed ab ecclesiæ catholicæ autoritate pendeat, et quod illa acceperit, verum, et indubitatum esse oporteat, a quocumque dictum sit autore. » Évidemment, il ne peut être question ici de la canonicité interne, mais uniquement de la canonicité externe qui seule est donnée par l'Église. Et il ajoute: « quem ego, neque sacrum, neque prophanum ausim affirmare »; si notre interprétation est juste, Sixte de Sienne dit cela *parce qu'il ne sait pas quelle personne déterminée indiquer comme auteur de ces livres,*

et non pas, parce que, selon lui, il est indifférent que l'auteur de ces livres soit profane ou sacré. Il réfute ensuite les propositions avancées dans l'objection, à propos de telle ou telle personne proposée comme auteur de ces livres, et conclut: « Patet ergo nihil certi affirmari posse de autore præsentis historiæ [. . .] ».

Après avoir cité le texte de Sixte de Sienne, Lessius continue dans sa *Responsio:* « Hanc tamen sententiam non probavimus, sed diximus auctorem illum fuisse virum fidelem qualem decet esse auctorem hagiographum. » Faisons le point. Lessius a en vue la canonicité interne, obtenue par la déclaration subséquente du Saint-Esprit. Les objectants dans Sixte de Sienne ont aussi en vue la canonicité interne, mais ils la nient. Sixte de Sienne répondant aux objections, a en vue la canonicité externe donnée par la déclaration de l'Église. Il semble donc que Lessius mêle les deux canonicités, externe et interne, et qu'il mêle aussi les objectants dans Sixte de Sienne et Sixte lui-même répondant aux objections. En effet, pour établir la canonicité interne, il aurait parlé d'après Sixte de Sienne, qui, en réalité, a en vue la canonicité externe seulement; d'autre part il n'approuve pas l'opinion qui nie la canonicité interne, doctrine qui est celle des objectants dans Sixte de Sienne.

Mais voyons brièvement comment Lessius expliquait et excusait dans les documents précédents son application au deuxième livre des Macchabées.

Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 janvier 1588, il disait: « Tertiam propositionem puto tantum esse veram de possibili, nunquam autem dixi illam reperiri in aliqua Scripturæ parte, nisi addendo *forte.* » Et plus loin: « Quod autem additur in parenthesi (*qualis forte est 2um Machabœorum*) potest deleri; nam curabo ut mei auditores cognoscant me sentire illum librum non sic esse editum. »

Dans l'*Apologie contre la Censure de Douai*: « Puto tamen (quamvis in propositione dixerim: *qualis forte est lib. 2. Machab.*) Deum hoc modo usum non fuisse, et etiam librum 2. Machab. ex peculiari instinctu et infallibili assistentia Spiritus sancti scriptum esse. »

Dans sa lettre à Bellarmin, du 26 avril: « Sane nihil video in illa [dans la troisième proposition] periculi, nisi ni parenthesi, quæ est (*qualis est forte in 2. Machab.*); tantum enim volebam docere

illum modum non repugnare, quam rationem solam attuli in lectionibus. »

Tout au cours de la lutte, Lessius ne pensait pas avoir fait l'application au deuxième livre des Macchabées d'après l'opinion des autres: il nous semble que c'est un peu tard maintenant pour y penser, dans le tout dernier document de la controverse.

Van Sull [55], s.j., par un vrai tour de force, écrit que Bellarmin lui-même aurait suggéré cet expédient dans sa lettre à Lessius de la fin de novembre 1587: « Le Père Bellarmin, ayant pris connaissance de ce texte [de la première rédaction de l'Apologie contre la Censure de Louvain], écrivit à l'auteur (fin novembre 1587) que l'inspiration immédiate de Dieu est requise pour qu'un livre puisse être dit parole divine, que l'assistance du Saint-Esprit ne suffit pas, moins encore son approbation postérieure. Il engageait son confrère à rétracter humblement sa proposition et à dire qu'il ne s'était exprimé que dans l'hypothèse des adversaires pour qui le second livre des Macchabées n'est pas inspiré, mais simplement écrit par des hommes. »

Van Sull nous réfère au Ms. *Flandr. Controv. Lov.*, n. 20, conservé aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus. Or, nous trouvons dans Le Bachelet [56]: « [Lettre de] *Bellarmin à Lessius.* Rome, fin novembre 1587 [c'est la lettre en question]. Lettre annonçant et contenant le jugement de Bellarmin sur l'apologie de Lessius. *Le jugement seul a été conservé* [57]. [Suit, en effet, immédiatement, le jugement de Bellarmin, appelé:] De Apologia P. Leonardi Lessii ad censuram Lovaniensem. » Donc, d'après Le Bachelet, la lettre en question, dont Van Sull nous donne le contenu, n'a pas été conservée. Nous savons en outre, *positivement*, que la dite lettre ne se trouve pas dans le Ms. *Flandr. Controv. Lov.*

Ce que Van Sull attribue à la lettre, exceptée la finale, nous le trouvons dans le jugement de Bellarmin. Qu'il suffise d'en citer la dernière partie: « Tertiam assertionem non video quem ad modum tueri possim, ideo si mea esset, eam modeste, et humiliter revocarem, . . . » Mais Bellarmin continuait: « addendo tamen, ut in Apologia additur, assertionem illam procedere de possibili, non de facto. »

55 *Léonard Lessius (1554-1623)*, Louvain 1930, p. 109.
56 *Op. cit.*, n° 105, p. 172.
57 Les italiques sont de nous.

Van Sull, au contraire, continue ainsi: « et à dire qu'il ne s'était exprimé que dans l'hypothèse des adversaires pour qui le second livre des Macchabées n'est pas inspiré, mais simplement écrit par des hommes. »

C'est bien assez que Lessius ait pensé à cette excuse, dans le tout dernier document de la controverse, sans qu'il convienne d'en attribuer la paternité à Bellarmin.

Le Saint-Siège ne porta pas de jugement sur la Controverse de Louvain qui fut bientôt noyée dans d'autres controverses semblables et de plus grande envergure qui absorbèrent son attention.

Au concile du Vatican, l'évêque de Brixen (en Autriche), Vincent Gasser, expliquera dans sa relation *de Emendationibus capitis secundi constitutionis dogmaticæ de Fide Catholica*[58], que la doctrine condamnée en premier lieu au chapitre deuxième, c'est-à-dire que seraient sacrés et canoniques des livres que l'Église aurait approuvés de sa propre autorité, quoique composés « sola humana industria », « nullatenus debet confundi cum doctrina Lessii et Lovaniensium [c'est-à-dire des collègues de Lessius]; cum doctrina ipsa, utut sit erronea, tamen non sit eadem, quam nos in schemate nostro proscribimus ». Un peu plus loin, le relateur revient sur la même censure: « quamvis sententia Lessii sit erronea ». Prenons-en note, pour Gasser, la troisième proposition de Lessius est erronée, c'est-à-dire opposée à une vérité révélée mais qui n'est pas dogmatiquement définie, ni si évidemment contenue dans la Révélation qu'elle soit unanimement reçue dans l'Église.

Comme le fait remarquer le relateur, la différence capitale entre la doctrine condamnée et celle de Lessius est que la première propose l'approbation de l'Église, la seconde, celle de Dieu; or l'Église « librum non inspiratum non potest auctoritate sua facere inspiratum », « Deus utique [. . .] potest auctoritate sua, librum confectum ita [selon la troisième proposition de Lessius] confirmare, ut liber iste divinus sit, ut ipse tanquam auctor huius operis appareat », c'est-à-dire, ce livre aurait autorité divine et ainsi il serait, ou mieux, il apparaîtrait

[58] Voir *Acta et Decreta Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani. Acta ante Sessionem III.* Coll. Lacensi, vol. 7, col. 139-141.

divin. Cependant, les choses ne se sont pas passées ainsi: c'est pourquoi la troisième proposition de Lessius est erronée, selon Gasser.

Le relateur insiste que pour Lessius c'est une question de possibilité et non de fait. Entendu. Deuxièmement, qu'il a toujours admis « quod auctor instinctu divino incitatus accesserit ad opus hoc conficiendum ». Nous nous permettrons d'observer qu'il n'en était pas question dans la proposition primitive: « l'Instinct divin » a été introduit dans la première rédaction de l'*Apologie contre la Censure de Louvain.* Nous croyons, en outre, qu'il constitue un substitut pour l'assistance divine qui est niée par Lessius, substitut qui ne peut pas atteindre le but pour lequel il a été introduit, c'est-à-dire que l'auteur ne commette pas d'erreur.

Le relateur appuie ses remarques sur un texte de Lessius, qu'il cite, les *Antithèses.* D'un côté, celui-ci est apte parce que court et complet; de l'autre, les *Antithèses* ne sont pas la dernière déclaration de notre auteur dans la Controverse de Louvain. En outre, le relateur aurait pu citer la dernière rédaction, l'*ampliata* et non pas l'autre, la *non ampliata,* qui est antérieure. Enfin, nous ne pouvons pas lui pardonner de laisser de côté une phrase qui est capitale. Voici le texte complet: « Tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura sacra, et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. » Le relateur arrête sa citation à la première partie et omet la deuxième (!) « et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri ».

Quelques lignes plus loin, venant à l'application de la troisième proposition au deuxième livre des Macchabées, faite par Lessius dans la proposition primitive, le relateur s'exprime ainsi: « Cum enim ex quadam negligentia ipse mentionem fecisset de libro II. Machabæorum, quasi liber iste tali ratione fuerit confectus [le terme *negligentia* est certainement bien choisi]; postmodum hoc omnino retractavit [ceci est certain], equidem dicens se non dixisse ex seipso, sed ratione habita adversariorum, qui impugnabant hunc librum, quasi humana industria fuerit exaratus »; le relateur accepte donc tout simplement l'excuse fournie par Lessius à la dernière heure; évidem-

ment il n'a pas dû fouiller tous les documents de la Controverse de Louvain; nous avons vu que cette dernière excuse de Lessius n'est pas acceptable [59].

Sebastiano PAGANO, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Théologie.

59 D'ailleurs, « In conciliis maxima pars actorum ad fidem non pertinent; non enim sunt de fide disputationes, quæ præmittuntur, neque rationes, quæ adduntur, neque ea, quæ ad explicandum et illustrandum afferuntur, sed tantum ipsa nuda decreta et ea non omnia, sed tantum quæ proponuntur tanquam de fide » (S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Controversiis Christianæ Fidei*, Parisiis 1620, to 2, lib. 2, c. 12).

"*Humani Generis*" et l'existentialisme [1]

Le présent rapport veut être modeste dans ses ambitions [2]. Il n'a pas pour but de toucher à tous les problèmes philosophiques soulevés par l'encyclique *Humani Generis*. Il s'arrêtera à un seul, celui d'ailleurs sur lequel l'encyclique, au cours des quelques passages philosophiques qu'elle contient, semble attirer l'attention d'une façon spéciale, à savoir le problème de la philosophie nouvelle ou de l'existentialisme. A première vue, le document semblerait très réservé à ce sujet. Mais après une lecture attentive, on s'aperçoit bien vite de l'importance qu'elle lui accorde tant au point de vue de ses répercussions sur la pensée théologique qu'au point de vue de ses effets sur le plan même de la philosophie. Nous croirions volontiers que si l'Église rappelle sa position séculaire à l'égard de la raison, c'est en fonction surtout de cette nouvelle doctrine qu'elle le fait. Elle souligne aussi à ce propos l'actualité du thomisme comme système capable de juger des nouveaux courants d'idées, mais aussi de se les assimiler. Nous nous demanderons donc avec l'encyclique ce qu'il faut penser de l'existentialisme, de quels apports nouveaux il peut enrichir la philosophie thomiste, à quelles conditions une certaine forme d'existentialisme aurait droit de cité. Mais avant d'entreprendre à la lumière d'*Humani Generis* la confrontation de la pensée thomiste avec la pensée existentialiste, nous rappellerons d'abord avec le même document la position de l'Église à l'endroit de la raison. Nous aurons par là justifié l'intervention de l'Église dans un pareil débat philosophique et amorcé d'autant la solution de notre problème.

[1] Nous citons l'encyclique d'après la traduction française officielle reproduite dans les *Cahiers* de la *Nouvelle Revue théologique*, VIII° cahier. Les références sont données d'après la pagination de la revue, octobre 1950, laquelle est reproduite dans les *Cahiers*.

[2] Rapport présenté à la quatrième session de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa, tenue le 7 mars 1952, au Couvent des révérends pères Dominicains, Ottawa.

Position de l'Église à l'égard de la raison.

Toute l'attitude de l'Église vis-à-vis de la philosophie est commandée par le sentiment d'un accord entre foi et raison, fondé sur le fait de l'unité de la vérité. Elle revendiquera d'abord un droit de surveillance sur la philosophie l'autorisant à dénoncer les erreurs philosophiques susceptibles de contaminer le dogme catholique.

> Car il lui [Église] revient non seulement de garder et d'interpréter le dépôt des vérités divinement révélées, mais de veiller encore sur les sciences philosophiques afin que les dogmes catholiques ne souffrent aucune atteinte des fausses doctrines (857 d).

D'ailleurs la philosophie recevra, du moins dans ses éléments et même dans son ensemble, un surcroît d'autorité et de certitude par son accord avec la révélation divine proposée par l'Église:

> C'est que la vérité et toute la présentation philosophique qu'on en fait, ne peuvent changer d'un jour à l'autre, surtout quand il s'agit [. . .] de ces assertions qui s'appuient sur la sagesse des siècles et *leur accord avec la révélation* [3] (855 a).

Pour cette raison, l'Église reconnaîtra au système thomiste un mérite particulier:

> La méthode de l'Aquinate s'impose entre toutes par ses mérites singuliers; sa doctrine s'harmonise avec la Révélation divine comme par un juste accord (855 b).

La philosophie dans l'Église est donc une philosophie contrôlée, de conclure le Père Labourdette, qui ajoute:

> Certes la philosophie n'est pas une science qui reçoive ses principes de l'autorité, celle-ci fût-elle spirituelle; il ne saurait y avoir à l'intérieur même de la sagesse philosophique et à son plan, un magistère doctrinal doué du pouvoir de trancher les débats . . . L'esprit ne cède ici qu'aux contraintes de l'évidence. Mais par la révélation une vérité supérieure a été apportée au monde; et comme la vérité ne peut pas se contredire, c'est un signe suffisant d'erreur que de se trouver en opposition avec l'enseignement révélé; l'erreur peut n'être pas encore philosophiquement perçue, mais le penseur chrétien devra reprendre sa réflexion en s'efforçant d'en saisir rationnellement la faille [4].

Toutefois l'intervention de l'Église dans le domaine philosophique n'a pas été seulement motivée par le souci de protéger le dépôt révélé contre les contaminations de certaines doctrines philosophiques, ou encore de réaffirmer l'harmonie de la raison avec la Révélation.

[3] Je souligne.

[4] M. Labourdette, o.p., *Les enseignements de l'encyclique*, dans *Revue thomiste*, 50 (1950), p. 42-43.

Cette attitude serait par trop défensive. Elle a accordé une telle importance à la philosophie qu'elle n'a pas craint d'en faire la servante de la théologie, ou même d'en consacrer certaines notions dans la formulation de ses dogmes. En effet, l'accord existant entre la foi et la raison n'est pas quelque chose d'assuré une fois pour toutes entre deux réalités figées. Il circule, au contraire, un courant continu d'apports réciproques de l'un à l'autre. La raison, avons-nous dit, a besoin de la Révélation en laquelle elle trouve des garanties de certitude. La Révélation a aussi besoin dans l'Église de la raison. Les relations sont ici comparables à celle de la nature avec la grâce. La foi greffée sur la raison humaine tend à se comprendre elle-même, à s'expliciter davantage, à réfléchir sur elle-même à l'aide du sauvageon:

> On sait l'importance que l'Église attache au pouvoir de la raison humaine [. . .] d'atteindre à une certaine connaissance des mystères, véritable et fructueuse (853 d).

Est-ce à dire que le dogme impose un système philosophique particulier ? Non certes. Les notions utilisées à sa formulation sont, par le fait même, consacrées, mais non pas avec elles les systèmes qui les contiennent. Leur réelle valeur dogmatique ne leur vient pas de leur attachement à un système, mais repose sur la connaissance tout simplement vraie des choses:

> [. . .] Les expressions qui, durant plusieurs siècles furent établies du consentement commun des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme, ne reposent assûrément pas sur un fondement si fragile. Elles reposent, en effet, sur des principes et des notions déduites de la véritable connaissance des choses créées (847 b).

Si, d'une part, l'Église ne consacre pas de système, d'autre part, elle ne peut se lier à n'importe lequel. « Il est clair que l'Église ne peut se lier à n'importe quel système philosophique dont le règne dure peu de temps » (847 b). Et encore: « Pendant qu'ils méprisent cette philosophie [des essences immuables] ils font l'éloge des philosophies anciennes ou modernes d'Orient ou d'Occident, en sorte qu'ils semblent insinuer dans les esprits que n'importe quelle philosophie, n'importe quelle façon de penser peut . . . s'accorder avec le dogme. Ce qui est absolument faux [. . .] » (855 c).

L'Église s'aventure encore plus loin dans le domaine philosophique. Elle ne se limite pas à ce point de vue déjà expliqué, que nous appellerions « dogmatique », selon lequel le magistère veille à

proposer les dogmes à croire ou à dénoncer les doctrines menaçant l'intégrité de la foi. Elle prend une initiative plus positive quand il s'agit de la formation de ses clercs. Consciente alors de sa responsabilité vis-à-vis d'eux et de ceux qui en dépendent, visant à s'assurer le maximum de garantie et d'efficacité de la part d'un système de pensée, elle consacre, non pas au point de vue dogmatique, mais disciplinaire, la scolastique qu'elle veut voir enseigner selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique. La raison de ce choix ? Les mérites singuliers de cette doctrine confirmée par l'expérience de plusieurs siècles.

Telle est d'une façon trop brève la position de l'Église en face de la philosophie, position de nouveau affirmée dans *Humani Generis.* Sans oublier ces directives générales, nous nous essaierons, à la lumière de directives plus particulières du même document, à confronter la pensée nouvelle dite existentialiste avec la pensée thomiste. Nous relèverons d'abord les textes ayant trait à ce nouveau mouvement afin de rendre plus facile notre travail de comparaison.

La nature et la méthode de l'existentialisme d'après "Humani Generis".

Le principal mouvement philosophique, particulièrement visé par la lettre, semble bien l'existentialisme, désigné quelque fois par le document sous le vocable de philosophie nouvelle. Trois fois au moins le nom de cette doctrine est mentionné; à plusieurs autres endroits on peut relever des allusions directes. Ce qui est mieux encore, on s'attarde à en décrire succinctement les traits caractéristiques. Quant aux autres doctrines philosophiques, on se contente de rappeler leur condamnation.

De l'existentialisme, l'encyclique nous expose d'abord l'origine et la nature.

> Les fausses affirmations de l'évolutionisme selon lesquelles se trouve rejeté ce qui est absolu, certain, immuable, ont ouvert la voie à une nouvelle philosophie aberrante, qui rivalisant avec l'idéalisme, l'immanentisme et le pragmatisme a reçu le nom d'existentialisme (843 c).

Assurément l'existentialisme n'a pas été rangé en très bonne compagnie. Comment l'eût-il pu ? Comme ses doctrines sœurs, il prône le relativisme de la connaissance. « [. . .] Négligeant les essences

immuables des êtres, elle [doctrine nouvelle] s'intéresse seulement à l'existence des choses » (843 c). Il vient «substituer des notions et des expressions flottantes et vagues d'une philosophie nouvelle qui existent aujourd'hui et disparaîtront demain comme la fleur des champs » (847 c). Il se croit plus à la page que la *philosophia perennis,* parce que « l'esprit d'aujourd'hui doit considérer l'existence des êtres singuliers de la vie toujours fluante » (855 c). En style plus direct, disons qu'il s'en prend tout simplement aux concepts philosophiques en vigueur chez les docteurs catholiques.

> Certains entendent réduire le plus possible la signification des dogmes, libérer le dogme lui-même de la manière de s'exprimer en usage dans l'Église depuis longtemps et des concepts philosophiques en vigueur chez les Docteurs Catholiques . . . En outre la doctrine catholique une fois réduite ils pensent de cette manière donner le moyen de satisfaire aux besoins actuels en exprimant le dogme dans les notions de la philosophie actuelle, immanentisme, idéalisme, existentialisme ou autre (845 e - 847 a).

Tout existentialisme se trouve-t-il donc rejeté ? Non, mais celui-là seul est condamné, « s'il professe l'athéisme ou du moins s'il rejette la valeur du raisonnement métaphysique. » (855 c - 857 a). Dans l'un ou l'autre cas, il ne peut s'accorder aucunement avec le dogme. Et ce seul fait constitue une preuve suffisante de sa fausseté.

Enfin l'encyclique expose à grands traits la méthode propre à l'existentialisme, qui dans le processus de connaissance, accorde un rôle exagéré à la volonté et aux affections. Elle répond aux reproches adressés à la philosophie de nos écoles de négliger la part de l'affection. La philosophie chrétienne a toujours admis la nécessité de certaines dispositions morales reconnaissant « aux affections de la volonté, la puissance d'aider la raison » (857 b), sans toutefois concéder « aux facultés du vouloir et du sentiment une certaine puissance intuitive ».

Ces deux dernières déclarations, ayant trait à la méthode et aux conditions d'un existentialisme vrai, nous amènent à formuler d'une façon plus précise le problème de l'actualité du thomisme. L'Église ne semble pas rejeter inconsidérément toute forme d'existentialisme. Elle laisse, au contraire, entendre la légitimité de l'existentialisme qui ne professerait pas l'athéisme ou ne nierait point la valeur du raisonnement métaphysique. De même ne va-t-elle pas proscrire sans distinction la méthode propre à la nouvelle métaphysique. Elle sou-

ligne qu'à l'intérieur du système thomiste ce procédé trouve une large place que saint Thomas lui a explicitement reconnue. La lettre et l'esprit de l'encyclique nous conduisent donc à nous poser la question de la possibilité d'un existentialisme orthodoxe. Non seulement la question est laissée ouverte, mais il y a déjà une ébauche de solution amorcée: les conditions d'un pareil existentialisme sont indiquées; on y parle aussi de son assimilation au système thomiste et même d'un enrichissement de celui-ci à son contact. L'Église reconnaît même dans le thomisme une efficacité particulière « pour recueillir de façon sûre et utile les fruits du progrès » (855 b). C'est ce problème que nous voulons particulièrement discuter dans ces pages. A cette fin nous rappellerons d'abord la position existentialiste.

Position du problème existentialiste.

L'existentialisme marque chez l'homme un effort pour atteindre la « pensée pensante » plutôt que la « pensée pensée » (Gabriel Marcel). Ainsi qu'au théâtre ce qui est premier pour lui, ce ne sont pas les idées abstraites se dégagent de la pièce, mais les êtres eux-mêmes concrets engagés dans des situations. De là vient la distinction de Gabriel Marcel, en passe de devenir classique entre « mystère » et « problème ». Un « mystère » tend à devenir un « problème » dans la mesure où les seules relations qu'il a avec moi concernent mon intelligence. Au contraire un « problème » devient un mystère lorsque j'y suis engagé avec tout l'élan de mes affections, de mes vouloirs et de mes sentiments. Il n'est pas seulement devant moi, ni même purement en moi, mais il est les deux à la fois au point que je suis quelque chose de lui en même temps qu'il est quelque chose de moi. Le « problème » appartient au royaume de l'indifférence, le « mystère », c'est celui du drame humain, la seule réalité à présenter quelque intérêt pour le métaphysicien: « Je demeure persuadé que c'est dans le drame, à travers le drame, que la pensée métaphysique se définit elle-même et se définit in concreto [5]. »

Voilà l'objet que l'existentialisme s'assigne comme champ d'exploration: l'être actif du penseur ou la conscience s'atteignant elle-

[5] Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Le Monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 258.

même dans ses engagements et ses options; en un mot le monde de la subjectivité fait l'objet de la métaphysique. Car le métaphysicien est en quête de l'être et de sa structure, mais où le trouverait-il sinon là où il a l'avantage de l'atteindre non seulement dans ses aspects possibles ou abstraits, mais dans son existence concrète et contingente à savoir l'existence ou le devenir même du penseur. Seul l'être du penseur se prête à se laisser saisir au fil de ses engagements, dans son existence concrète. Dans cet ordre la connaissance abstraite et conceptuelle n'est d'aucune compétence. Elle abstrait de l'existence concrète, c'est-à-dire des choix et des dispositions subjectives du penseur. Elle est le propre des professeurs adonnés à organiser le monde en système, mais qui organisent leur vie en dehors de ce système.

Cette opposition radicale entre la pensée subjective ou existentielle et la pensée objective, Kierkegaard l'a traduite avec un sens aigu de leur irréductibilité en termes d'opposition entre le « devenir chrétien » et le « savoir chrétien ». Le problème du philosophe danois a consisté pour lui à se demander si le christianisme pouvait vraiment se laisser réduire à la réalité d'un savoir ? Le christianisme est une réalité telle qu'elle ne se laisse approprier que dans la mesure même où elle est vécue. Or une irréductibilité semblable tient à distance l'existence vécue et la connaissance abstraite. De même que le vrai problème du christianisme doit se poser en termes de devenir, ainsi en est-il du problème de l'être ou de la philosophie. Celle-ci a trait au devenir de l'homme, au comment de l'existence humaine. Elle se pose des questions sur les conditions d'une authentique vie humaine. Les réponses varient naturellement avec les diverses situations existentielles choisies et explorées par les divers philosophes. On enseignera un existentialisme chrétien si l'enquête a porté sur les rapports concrets de l'âme avec le Christ. On professera, au contraire, l'athéisme si le point de départ a marqué un refus de Dieu, refus qu'on essaie de justifier dans la suite, chez J.-P. Sartre, par exemple, dans une prétendue métaphysique appuyée sur l'expérience de la nausée.

Vous aurez saisi sans peine qu'une telle conception nous transporte à cent lieues du domaine de la métaphysique. Elle est cen-

trée sur des problèmes éthico-religieux. Elle peut, tout au plus, réclamer le caractère d'une morale, d'une mystique, d'une spiritualité, mais jamais celui d'une métaphysique. Son principal tort cependant n'est pas de ne pas être une métaphysique, ni même de prétendre l'être sans fondement, mais bien de constituer une morale et des critères d'action humaine tout en se passant d'une authentique métaphysique de l'être. Le croyant peut s'en tirer sans naufrage intellectuel en raison des suppléances métaphysiques inhérentes aux dogmes de sa foi. Mais l'incroyant qui a rompu ses attaches à la foi et à l'intelligence métaphysique sombre à pic dans le nihilisme moral. Il n'échappe guère à la morale Sartrienne où la liberté humaine s'est faite Dieu et ne souffre aucun ordre ou règle de conduite. C'est la liberté sans motif d'action, sans raison d'être. C'est l'absurdisme élevé en philosophie.

Si notre exposé n'a pas trahi la pensée existentialiste, il est clair que, sous une telle livrée, elle ne peut, en aucune façon, se voir intégrer au thomisme. Elle se trouve en défaut par rapport aux deux conditions exigées par l'encyclique: ne pas professer l'athéisme et admettre la valeur du raisonnement métaphysique. Nous devrions ici clore le débat si la pensée subjective était à ce point liée au rejet de Dieu et de la métaphysique. Ce qui reste pourtant discutable d'autant que les réserves de l'encyclique nous autorisent à discuter. Et voici pourquoi.

Le thomisme et l'existentialisme à la lumière de « Humani Generis ».

La pensée existentialiste a le mérite, sinon de mettre en lumière, du moins d'attirer l'attention sur l'importance de la subjectivité et de son procédé de connaissance dans la saisie du concret; sur l'importance encore pour la philosophie de centrer ses vues sur la perfection spécifique de l'être: l'existence. Sur ce point le thomisme lui devra peut-être une conscience plus aiguë de richesses que ses adeptes ont tenues quelquefois dans l'ombre; enfin il a exhorté les philosophes à retrouver leur vocation de sages, d'amants ou de témoins de la vérité. Or tous ces traits, je n'oserais dire caractéristiques de l'existentialisme, animent de fait la figure de la philosophie chrétienne.

C'est à les faire ressortir qu'on peut dégager la puissance d'assimilation du thomisme à l'égard de l'existentialisme.

La subjectivité.

L'essor donné à la subjectivité par les philosophies nouvelles ne doit pas laisser entendre qu'elle en serait de droit ou de fait la propriété exclusive. La subjectivité n'est que la conscience du sujet par le sujet en tant même que sujet. Je suis pour moi-même la seule réalité que je puisse atteindre comme sujet par une connaissance expérimentale réflexive, intraduisible par voie de concepts. L'univers des autres ne franchit le seuil de ma conscience que comme objet. Du point de vue de la connaissance du sujet comme sujet, je me considère, comme dit Maritain, la chose la plus importante, le centre du monde, bien que je sache en même temps que sous l'angle de la connaissance structurelle et objective de mon moi, il n'y aurait rien de changé si je n'existais pas. Or cette expérience non conceptuelle du moi par le moi, saint Thomas ne l'a pas ignorée. C'est d'elle que relève la perception du « an sit » de l'âme à travers ses opérations vitales, tandis que son « quid sit » d'autre part ressort à la connaissance spéculative et conceptuelle. Bien plus c'est de la certitude d'une telle expérience que la connaissance ou la science de l'âme tire sa solidité.

Cependant l'activité de la subjectivité ne s'arrête pas à la seule perception de l'existence du moi pensant ou souffrant. Elle le saisit ce moi dans le drame de ses situations existentielles, dans ses projets libres, ses angoisses, ses amours, ses engagements. Elle déborde donc la zone du « moi » dans la mesure où, à travers ses états affectifs, elle atteint en elle-même les résonances de l'objet. Cet « être-en-situation », l'existentialisme se l'assigne comme champ de ses explorations. Car c'est là vraiment qu'on atteint une réalité existentielle ou une réalité vécue et appropriée par le moi. Conséquemment le vrai ne sera pas seulement ce qui fait face à l'intelligence comme intelligibilité objective, mais cela même que le sujet avec toutes ses facultés de contact s'intériorisent en le vivant. C'est à ce point d'intériorisation qu'au dire de l'existentialisme on peut vraiment parler de connaissance et de vérité. On ne connaît bien que ce qu'on a vécu; on ne

connaît bien que par le cœur, ajouterait le Petit Prince de Saint-Exupéry.

Encore là, saint Thomas ne s'est pas montré étranger ou réfractaire à un tel procédé de connaissance. Il a fait jouer un rôle très important à cet élément affectif dans le domaine de la connaissance prudentielle et celui de la connaissance mystique par le don de sagesse. Aussi l'encyclique est-elle ici bien aise de donner un démenti aux reproches adressés à la philosophie chrétienne, voulant que celle-ci n'ait guère reconnu de place légitime aux affections dans la connaissance humaine.

> Ce n'est pas le cas. Jamais en effet la philosophie chrétienne n'a nié l'utilité et l'efficacité des bonnes dispositions de toute l'âme pour pleinement reconnaître et embrasser les vérités religieuses morales; bien plus elle a toujours enseigné que l'absence de ces dispositions peut être la cause pour laquelle l'intelligence, liée par ses désirs et une volonté mauvaise est obscurcie, au point de ne pas voir comme il faut; bien plus c'est le jugement du Docteur Commun que l'intelligence peut s'élever à la perception de biens plus élevés de l'ordre moral, naturel et surnaturel, seulement dans la mesure où elle éprouve une certaine connaturalité de l'âme avec ces biens, qu'elle soit naturelle ou un don de la grâce.

L'encyclique reconnaît donc une certaine efficacité et utilité aux affections. Elle indique que ces dispositions peuvent jouer d'une façon négative ou positive selon que leur absence ou leur présence facilitent ou font obstacle à l'acquisition de certaines connaissances religieuses. Il y a plus toutefois; il se trouve une catégorie de biens — ici l'encyclique fait sien le jugement de saint Thomas — pour la connaissance desquels la connaturalité affective est requise. Tout de suite on s'empresse de dissiper l'ambiguïté qu'une telle affirmation a pu créer dans les esprits en précisant le rôle des puissances affectives. Elles n'ont pas de vertu intuitive, mais la seule puissance d'aider la raison. Donc une concession faite à la méthode existentialiste, nuancée immédiatement par une distinction.

Jusqu'où s'étend cette puissance ? Telle est la question à résoudre afin de mieux discerner ce qu'il y aurait à prendre ou à laisser dans cette connaissance subjective ou ce processus de connaissance par connaturalité affective. Si l'on en croit les expressions populaires, l'amour est discernateur; on ne connaît bien que ce que l'on aime; l'amour voit. Pourtant, selon le Docteur Angélique, il semblerait que l'amour ne jouirait d'aucune vertu aperceptive, mais seulement d'un

rôle moteur: « Dicitur amor discernere inquantum movet rationem ad discernendum [6]. » Peut-être qu'une analyse plus attentive des modalités de cette motion nous permettra de concilier d'une certaine façon le langage populaire avec le langage philosophique.

Le terme « connaturalité » n'est pas de soi associé à l'adjectif « affective », bien que l'usage ait prévalu pour les associer. Nous pouvons tout autant parler de connaturalité cognitive. La connaturalité désigne cette propriété métaphysique par laquelle une faculté est proportionnée à son objet soit en vertu d'elle-même, soit en vertu d'une disposition acquise. C'est ainsi que l'intelligence trouve sa spécification dans l'être tandis que les vertus morales prêtant une seconde nature à l'agent connaturalisent notre volonté aux biens de telle ou telle vertu. La connaturalité cognitive se réfère à l'objet selon la convenance de celui-ci à l'intelligence ou au sens, soit dans son intelligibilité même objective. La clarté de l'objet constitue le « medium quo » de la connaissance. Nous obtenons alors comme résultat une connaissance purement objective dans laquelle l'objet est atteint dans ses notes objectives. La connaturalité affective de la connaissance représente une réalité plus complexe. Elle ordonne le connaissant à l'objet pris dans sa convenance à la subjectivité, c'est-à-dire à l'état affectif du sujet. L'amour que nous portons à une personne, décèle en elle les motifs d'amabilité conformes à nos dispositions. Le « medium quo » ne se tient plus du côté de l'objet mais du côté du sujet. Le cas classique de l'homme chaste jugeant de la convenance ou de la non-convenance d'une action en vertu même de son amour pour la vertu, illustre bien le procédé.

Il nous faut cependant pénétrer plus avant le mécanisme de cette connaissance pour en apprécier la valeur et préciser le rôle de l'affection. Un premier trait se dégage de nos considérations. La connaissance affective résulte d'un croisement des facultés de connaissance et d'affection. Toutefois tout croisement de ces deux ordres ne produit pas nécessairement une connaissance proprement affective. La présence de la volonté est toujours requise pour mettre en acte l'intelligence, puisque toute action, fût-elle une connaissance purement indifférente comme les mathématiques, est commandée par

[6] *Summa theologica*, II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 1, ad 1.

l'amour d'une fin. Il ne suffit pas non plus d'une affectivité concomitante. Ainsi, dans la recherche d'une solution, je peux m'irriter contre les lenteurs de ma démarche ou encore me réjouir de son allure progressive. La connaissance affective commence là où je ne suis plus neutre à l'égard de l'objet de mes recherches, là, où l'objet de ma connaissance est en même temps l'objet de mon affection et se colore par le fait même de mon état affectif. L'affection devient alors principe actif, occupé à dégager dans l'objet ses conformités avec elle-même. C'est à ce point même du processus qu'il s'agit de déterminer le jeu même de l'affection.

Le champ de la conscience se trouve en cet instant envahi par une émotion. Sous son emprise l'attention de l'âme est dirigée d'une façon intensive vers l'objet. Elle acquiert du coup une vertu plus pénétrante qui m'introduit à l'intérieur de l'objet y décelant des aspects insoupçonnés à un œil étranger ou neutre. Elle y opère surtout un triage par sélection et rejet, conservant ce qui est en conformité avec mes tendances rejetant ce qui les rebute. Cette sélection peut être grossissante ou encore déformante selon qu'elle me rapproche ou m'éloigne de la vérité objective. Tel est d'abord le sens le plus obvie de cette motion dont nous a parlé saint Thomas dans le texte ci-haut cité: « Dicitur amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum [7]. » Sur cette divination de l'amour, le Docteur Angélique s'explique plus longuement alors qu'il parle d'une sorte d'inhésion du sujet passionné dans l'objet.

> Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto qui est amor Dei dicitur I ad Cor, II (1) quod scrutatur etiam profunda Dei [8].

L'amour s'arrête-t-il à cette seule espèce de motion instigatrice et sélective. Elle reste après tout d'ordre de l'exercice même avec sa modalité sélective. Ne se doublerait-elle pas d'une modalité dans l'ordre de la spécification ? Jean de Saint-Thomas ne dit-il pas: « Et sic affectus transit in conditionem objecti » ? L'amour se mêlerait à l'objet, passerait de son côté en dégageant de nouveaux aspects

[7] *Summa theologica*, II^{a}-II^{ae}, q. 47, a. 1, ad 1.
[8] *Summa theologica*, I^{a}-II^{ae}, q. 28, a. 2.

objectifs du contenu intelligible ou sensible. Relisons d'abord le contexte de notre citation:

> Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo, ut applicat se et alias potentias ad operandum et sic solum se habet effective et executive in ordine ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum: secundo ut applicat sibi objectum, et illud unit et inviscerat sibi per quandam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto et quasi experitur illud experientia affectiva juxta illud Psalm. XXXIII: Gustate et videte. Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personæ eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi; et hoc modo se habet amor ut præcise movens in genere causæ objectivæ, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum [9].

L'amour applique les puissances à l'action. A cette fonction nous avons déjà réduit la première espèce de motion. Mais de plus l'amour s'applique à lui-même l'objet, se l'unit au point de le connaître d'une façon expérimentale. Il assume la condition de l'objet et permet à l'intelligence d'atteindre la chose comme du vécu et du touché; l'amour est dit alors mouvoir par mode de causalité objective. Est-ce à dire que ce « plus » qu'il ajoute à la connaissance purement objective se trouvera dans la ligne des déterminations intelligibles ? En d'autres termes, en assumant la condition d'objet saisi cette fois comme s'il était touché, l'amour nous renseignerait-il davantage sur le contenu objectif ?

La structure métaphysique de l'acte nous porterait à le croire. En effet, l'objet aimé et connu produit dans la faculté appétitive une modification appelée « coaptatio », « complacentia ». Celle-ci apparaît comme une transposition dans l'ordre affectif et par mode d'inclination de la similitude intentionnelle. « L'amour, nous dit le père Dockx, reproduit en creux, en appétition ce que la fin [objet aimé] est en relief et en positivités [10]. » Par le truchement de l'amour, l'objet transporté en nous manifesterait des aspects non contenus dans l'espèce représentative.

9 Joannes a Sancto-Thoma, *Cursus theologicus*, in I^am^-II^ae^, q. 70, disp. 18, a. 4, n° 9.

10 S.-I. Dockx, o.p., *Fils de Dieu par Grâce*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 88.

Qu'il y ait un « plus » qui nous soit livré, nous le concédons. Mais nous n'admettons pas aussi facilement qu'il appartienne à la ligne des déterminations intelligibles. Il ne nous fait pas connaître de nouvelles notes, mais nous les révèle sous une nouvelle modalité. Car l'idée représentative étant la régulatrice et la mesure de l'amour, celui-ci ne fait qu'en transposer le contenu en tendances affectives. Transposer n'est pas ajouter. Nous obtenons une connaissance « appréciative », « estimative » de la valeur de l'objet. Voilà le plus dont il est question. Conscient de notre état affectif et de la « coaptatio » de notre faculté, nous atteignons l'objet comme mis en contact avec notre subjectivité; nous éprouvons la tendresse de l'amour et les amabilités de l'objet comme terme de cet amour. Connaissant cette béatitude, elle passe à la condition d' « objet » « et sic affectus transit in conditionem objecti ». Et parce que l'appétit me fait tendre à la chose en soi, ce contact me donnera le sentiment d'une présence, et d'une expérience existentielle. Le signe évident que ce « plus » n'allonge en rien la série des déterminations intelligibles, nous le tenons dans le fait que l'amour qui veut justifier ses raisons d'aimer n'a pas d'autres amabilités à mentionner que l'indifférent ne pourrait saisir de lui-même. Ces amabilités l'étranger ne fait que les connaître tandis que l'intéressé en jouit et en a une connaissance amoureuse, « sapida scientia ».

On objectera peut-être que l'amour va au delà de ce qui est connu étant donné qu'il tend à la chose en soi. La connaissance au contraire réduit à son mode d'être le réel et découpe dans la chose des aspects d'amabilités qui ne l'épuisent jamais. Suivant donc l'inclination amoureuse jusqu'à son terme, nous aurions l'avantage d'aller au delà de ce qui est présenté par les facultés cognitives. Nous concédons que l'amour tend vers l'inexprimable et l'inconnu. Sous sa pression la connaissance fixe un au-delà inconnu, terme de nouveaux désirs. Non seulement nous le concédons, mais nous reconnaissons là l'ultime apport de l'affection dans la saisie du concret. Nous ne devons pas en conclure cependant qu'ainsi l'amour nous fait connaître ce qui était inconnu, mais tout simplement que nous aimons plus parfaitement que nous connaissons. A travers de ce qu'il connaît de la chose, l'amour se porte vers ce qui reste inconnu, sans toute-

fois percer le mystère. Seul grandit le désir de plus en plus conscient d'atteindre l'inexprimable en même temps qu'il intensifie notre expérience affective de la chose.

> Ob hoc contigit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari etiam si non perfecte cognoscatur [. . .] Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Résumons ce paragraphe sur le rôle de l'affection dans la connaissance dite par connaturalité affective. L'amour est divinateur parce qu'il rend mon attention plus pénétrante pour découvrir les amabilités de l'aimé. Il enrichit la connaissance de l'objet en faisant expérimenter ces amabilités. Enfin il intensifie mon expérience affective en tendant vers un au-delà inexprimable et inconnu. Tel est le triple apport de l'amour dans la connaissance affective.

Subjectivité et philosophie.

Nous sommes maintenant en mesure de juger de la valeur et de l'efficacité d'une telle connaissance pour la conquête du réel et de la comparer à la connaissance proprement philosophique. Tous nos modes de connaître présentent un enrichissement et méritent l'intérêt du philosophe. Encore ne faudrait-il pas les confondre tous en une seule espèce, et accorder à tous la même efficacité dans la recherche du vrai. La philosophie thomiste n'en méprise aucun. Mais elle les distingue avec soin pour en mieux juger la portée. Saint Thomas fait bon accueil à la connaissance affective tout en la rangeant à sa vraie place: le domaine éthico-religieux. Lui-même en a fixé les principes en ce qui regarde, par exemple, la connaissance prudentielle et la connaissance mystique. Mais jamais il ne la laisse déborder ces cadres pour envahir tout le savoir philosophique. Pour lui, la philosophie est une connaissance par mode de connaturalité cognitive. La subjectivité est le procédé propre de l'art et de la religion; il ne peut vraiment pas se substituer à la philosophie. Nous touchons ici la confusion fondamentale en laquelle l'existentialisme est tombé et nous en avons des signes évidents dans la réaction de Kierkegaard et de Gabriel Marcel qui a été celle de la religion contre la philosophie.

> Il y a tout lieu de penser que l'idéalisme a tendu à devenir maléfique à partir du moment où il a perdu le contact avec la révélation, où il s'est coupé de la doctrine johannique du Verbe, où il s'est orienté vers une

divinisation de l'homme par l'homme — et non vers l'assomption par l'homme d'une Grâce qui descendait à sa rencontre[11].

Distinguer les procédés l'un de l'autre, n'est pas les séparer. A mon humble avis, la philosophie dite objective ne doit pas mépriser la pensée subjective. Elle peut même, à l'occasion, en faire son profit; accepter d'elle des faits nouveaux plus circonstanciés qu'elle soumettrait à une élaboration philosophique. Ne peut-on pas, en effet, songer, sous la poussée du courant existentialiste, au développement d'une phénoménologie thomiste ? Phénoménologie en ce sens qu'elle serait une analyse descriptive de situations existentielles telles celles de la haine, de l'amour, de la souffrance, de l'angoisse et de la mort; thomiste en ce sens que ces expériences vécues seraient utilisées à la création d'une philosophie ou d'une sagesse plus concrète. Cette manière de faire vaudrait surtout pour les catégories morales, considérées cette fois dans leurs conditionnements affectifs et concrets. Par là, on compléterait avantageusement la généralité des concepts moraux par des vues plus circonstanciées. Ce fut là, semble-t-il, l'effort tenté par Gabriel Marcel dans le domaine philosophique, effort parallèle à celui des grands mystiques comme saint Jean-de-laCroix dans le domaine de la théologie spirituelle. Bien que la doctrine spirituelle de celui-ci ait jailli d'expériences personnelles vécues par lui seul, elle garde cependant une portée suffisamment universelle pour prolonger la théologie morale.

Une fois admise la distinction entre le procédé propre à la pensée subjective et celui de la pensée objective; une fois reconnu le concours que le premier pourrait, en l'occurrence, prêter au second, il resterait à enquêter sur la valeur objective du procédé de connaissance par connaturalité affective. Ne serait-ce pas, d'ailleurs, dans la mesure où elle comporterait cette objectivité qu'elle pourrait vraiment rendre service à la philosophie ? Cette objectivité, elle ressort à un double point de vue. Et d'abord par l'universalité des expériences vécues comme nous y avons déjà fait allusion. La « subjectivité » ne doit pas nécessairement être confondue avec le subjectivisme. Parler de subjectivisme, c'est parler d'attitude tellement commandée par des vues personnelles qu'elle ne trouve aucun écho

11 Virgil GHEORGHIV, *La Vingt-cinquième Heure*, préface de Gabriel MARCEL.

dans la conscience de l'autre. Le subjectivisme, c'est le sentimentalisme aveugle. La « subjectivité », au contraire, contient une structure commune à tous les hommes. Les hommes ne partagent pas seulement en commun une nature spécifique identique. Bergson s'est plaint avec droit qu'on voulût toujours habiller l'homme dans un vêtement trop grand pour lui; il naîtrait vieillard et mourrait bébé qu'on le définirait encore comme « animal raisonnable ». L'animal raisonnable n'existe pas; il n'y a que des hommes singuliers comme il n'y a que des malades mais point de maladies. Et c'est, je crois, pour avoir présenté l'homme dans son enrichissement concret, au travers leurs expériences personnelles, que les grands humanistes comme Pascal et saint Augustin sont passés à l'histoire. Il y a dans leur histoire autant de traits universels que personnels parce que nous nous reconnaissons tous dans leurs propres expériences. Il n'y a rien de plus semblable à un homme qu'un autre homme.

Il est un autre caractère d'objectivité que nous voyons explicitement affirmé par saint Thomas quand il parle de connaissance affective. On sait comment il accorde à l'homme vertueux le pouvoir d'arriver à des jugements prudentiels vrais en vertu même de sa connaturalité à l'objet de la vertu. Qu'on nous exempte ici de citer le texte si bien connu de la *Secunda Secundæ*, q. 45. Qu'il suffise, pour le besoin de la cause, de relever l'affirmation plus succincte de la *Secunda Secundæ*, q. 2, a. 3, ad 2: « Homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti. » Nous ne saurions affirmer plus clairement que la connaissance affective n'est pas nécessairement subjective au sens de subjectivisme. Et pour dissiper les équivoques nous proposerions la terminologie suivante. Il faudrait distinguer la connaissance objective par mode subjectif et la connaissance objective par mode objectif. Celle-ci appartient au procédé philosophique, mais elle n'est pas pour cela exempte de subjectivisme, si le philosophe assume comme points de départ de faux principes ou si au cours de ses syllogismes, il laisse introduire à son insu des erreurs de raisonnement. D'autre part la connaissance par mode subjectif peut fort bien être objective. Il suffit, qu'en fait, les dispositions subjectives soient conformes à des règles objectives. Ainsi en est-il de l'homme vertueux.

On répliquera: en ce cas la connaissance affective repose en dernière analyse sur une connaissance objective par mode objectif. Nous le concédons au moins pour l'ensemble des hommes, au risque de nous mettre à dos sur ce point tout le mouvement existentialiste. L'existentialisme a malheureusement rejeté cette condition essentielle en prenant une attitude sceptique à l'endroit de la valeur de la métaphysique conceptuelle. Aussi l'encyclique a-t-elle condamné pareil existentialisme qui nie la valeur du raisonnement métaphysique. Ce dernier point assuré, il semble bien, comme nous avons essayé de le montrer, que le thomisme a tout à gagner en faisant bon accueil à la subjectivité et il le peut d'autant plus que lui-même contient des principes qui facilitent l'assimilation d'un tel mouvement.

Non seulement le thomisme peut, sans se porter préjudice, assimiler le courant de la pensée nouvelle, mais il est à même de lui fournir des moyens d'assainissement. La précarité de la position existentialiste a son origine dans une attitude anti-intellectualiste. Elle consiste à vouloir déclancher une démarche éthico-religieuse sans l'appuyer sur une connaissance conceptuelle. Or seule la métaphysique thomiste, qui a l'avantage sur les autres systèmes de ne pas se fourvoyer dans les excès de l'intellectualisme idéaliste, peut lui offrir cet appui. Malheureusement l'existentialisme, né d'une réaction anti-idéaliste est loin d'être disposé à accepter la tutelle de quelle que philosophie objective que ce soit, puisque dès le départ il a confondu la métaphysique avec l'idéalisme dont la perspective essentialiste le dégoûte. Le travail d'approche du thomisme consistera donc à faire ressortir le caractère existentiel de son système. Notre philosophie met, en effet, l'accent, tout comme lui, sur la primauté de l'existence comme la perfection des perfections « actualitas actualitatum ». Certes l'existence thomiste conçue comme l'actus essendi ne correspond pas à l'existence subjective concrète, l'existence du devenir humain de l'existentialisme. C'est pourquoi même après la mise en relief de tout ce qu'il y a d'existentiel chez nous, il y aura place au côté de la métaphysique de l'être ou de l'existant en général pour la subjectivité qui représente un mode particulier d'existence. Mais avant d'aborder un mode particulier d'existence, avant surtout de réclamer pour la subjectivité seule un caractère existentiel sous prétexte de

s'en tenir au concret, il importe d'examiner si la pensée objective ne contient pas aussi des éléments existentiels dont l'existentialisme ne saurait se passer sans graves inconvénients; il importe d'examiner s'il est bien vrai qu'elle ne s'occupe que des essences abstraites. Le jour où l'existentialisme ne s'obstinera plus à ne voir dans la métaphysique qu'un système d'essences, il saisira tout l'avantage et la nécessité de s'appuyer sur elle. Mais ce jour tardera à venir aussi longtemps qu'il sera victime d'un postulat de l'idéalisme qu'il veut pourtant combattre. Démasquer ce postulat constitue la première tâche du thomisme dans son œuvre d'assainissement et d'assimilation. C'est d'ailleurs par cette même opération qu'il mettra en lumière ses titres existentiels. Indiquons sommairement les points de repère d'une pareille entreprise.

L'existentialisme, avons-nous dit, s'introduit dans le domaine de la pensée en deux mouvements. Il préconise un retour à l'existence concrète du penseur qui dans l'examen des problèmes devra tenir compte de ses dispositions subjectives. En pareil régime on n'étudie pas la mort, mais le sujet vivant placé en face de sa mort certaine. Il y a là une tendance fort louable à tenir compte de l'existant concret. Ce point ne prêterait pas à la critique si ce mouvement positif n'avait été d'abord précédé d'une opération négatrice contre les valeurs intellectuelles à savoir la philosophie objective. Or le représentant de la philosophie objective à la naissance de l'existentialisme, c'est l'idéalisme: l'essentialisme par excellence. En système idéaliste, l'existence a toujours fait figure de parent pauvre. On ne sait vraiment pas où la loger. Kant trahit cet embarras quand il affirme qu'au point de vue de la pensée spéculative, il n'y a aucune différence entre cent thalers existants et cent thalers possibles. L'existence, en effet, n'est pas un prédicat représentant une détermination intelligible de l'être. Si je la prédique d'un sujet, je n'attribue à celui-ci rien de nouveau du point de vue de ce que je prédique mais seulement du point de vue de la manière de prédiquer. Socrate est homme. Homme pose dans Socrate une détermination nouvelle par rapport au constitutif formel du sujet. Socrate est. Je ne pose ici aucune note nouvelle, mais je pose tout simplement tout le sujet d'une autre façon avec toutes ses notes constitutives. Par conséquent,

il n'y a donc pas lieu de se préoccuper de l'existence si, au moment de l'attribution, je n'apprends rien de plus sur ce qu'est le sujet. Le résultat: un être désexistentialisé, une métaphysique désexistentialisée réductible à un tableau d'essences.

Mis en contact avec une telle « essentialisation » du réel, l'existentialisme a réagi violemment; ce qui était son droit. Il a réagi avec précipitation: ce qui fut moins heureux. La pensée abstraite avec ses catégories générales s'est éloigné du monde concret s'est-il dit, et dans la même mesure de l'existence. Tournons-nous vers la pensée subjective où dans la conscience de notre être en action, rien ne nous échappe de notre existence en devenir. D'où identification dans leur esprit entre pensée subjective et existence d'une part, entre pensée objective et essence moins l'existence d'autre part. Or cette identification pour le moins simpliste repose sur une équivoque qui prend elle-même sa source dans le postulat dénoncé. L'existentialisme raisonne en supposant à l'avance que seule la pensée subjective peut atteindre l'existence. Certes il appartient à la pensée subjective d'atteindre l'existence concrète en devenir du penseur. L'existentialisme nous concéderait-il en retour que la pensée objective dépasse les essences ? Nous lui concéderons même que l'existence n'est pas conceptualisable, qu'elle n'est donc pas comme tel un prédicat. Mais nous sommes loin par là de prétendre qu'elle n'est pas pensable. Gardons-nous d'identifier objet de concept et objet de pensée. Tout ce qui est conçu tombe sous la pensée quoique tout ce qui est pensé ne soit pas nécessairement objet de concept. L'existence est un supra-intelligible en ce sens qu'elle n'est pas référable ainsi que l'essence à un acte d'appréhension, mais bien à un acte de jugement. Par cette dernière opération, la pensée s'unit intentionnellement à l'acte d'exister, saisi non pas comme signifié mais comme exercé. Je vous fais grâce ici de développements qui n'ajouteraient rien de neuf aux derniers travaux de deux éminents thomistes, *l'Existence et l'Existant*, puis *l'Être et l'Essence*, respectivement de messieurs Jacques Maritain et Etienne Gilson. Tous deux, dans des perspectives différentes, ont contribué à réhabiliter dans la philosophie thomiste l'élément existentiel, fortement souligné par saint Thomas, mais que la tendance

essentialiste de Suarez et de beaucoup de manuels scolastiques a malheureusement tenu en veilleuse.

Pour confirmer les vues de ces maîtres, qu'on nous permette d'indiquer la perspective existentielle du commentaire de saint Thomas sur le *De Trinitate* de Boèce. Selon le Docteur Angélique, c'est par un jugement, un acte se rapportant à l'existence, que nous obtenons l'objet de la métaphysique au troisième degré d'abstraction qui est appelé une séparation.

Il est plus que temps de conclure. Nous espérons avoir mis en relief l'actualité du thomisme par rapport au mouvement existentialiste à la lumière de « Humani Generis ». Le thomisme est loin d'être fermé aux apports légitimes de la subjectivité. Il a la vertu de pouvoir corriger les gauchissements de la nouvelle doctrine en offrant les fondements d'une ontologie existentielle. Il s'insère de droit entre l'idéalisme et la subjectivité, évitant les excès de l'essentialisme et mettant en garde la pensée subjective contre ses tendances au subjectivisme. Ainsi vivifié, l'existentialisme devient une salutaire exhortation à vivre sa vie plutôt que de la penser. Et ce message rejoint celui du christianisme qui n'a jamais fait figure d'un système mais d'un engagement de nos personnes au service de la personne du Christ. De Lui découle toute sagesse, à Lui elle doit conduire les sages, tel l'Ange de l'École qui n'espérait à la fin de sa vie de plus belle récompense que la possession même du Christ: « Tu as bien écrit de moi, Thomas; que veux-tu en récompense ? » — « Rien d'autre que Vous, Seigneur ».

Jacques CROTEAU, o.m.i.

BIBLIOGRAPHIE

M. ROLAND GOSSELIN, *De la connaissance affective,* dans *Rev. des Sc. philos. et théol.,* 27 (1938), p. 5-26.

H.-D. NOBLE, *La connaissance affective,* dans *Rev. des Sc. philos. et théol.,* 7 (1913), p. 637-62.

S.-I. DOCKX, o.p., *Fils de Dieu par Grâce,* Paris, Desclée de Brouwer, 1948, 148 p.

Chronique biblique

Ancien Testament

I. — INTRODUCTION GÉNÉRALE À L'ÉCRITURE.

De bons ouvrages ont déjà été suscités par la lettre encyclique de S. S. Pie XII sur les moyens les plus opportuns de faire progresser les études bibliques. Parmi ces ouvrages, le livre du R. P. Johannes Schildenberger, moine bénédictin de Beuron, sur le *Mystère de la Parole de Dieu* [1] mérite d'être signalé, car il représente un essai réussi d'initier à la compréhension de l'Écriture d'après les directives de la lettre encyclique. Certes, les 500 pages pourraient effrayer un lecteur pressé. Pourtant les belles analyses, appuyées sur de nombreux exemples [2], maintiennent l'intérêt de la lecture. Le livre veut être une herméneutique [3], mais il n'a rien d'un « manuel » qui se laisse guider dans son exposé par des fins apologétiques et des méthodes didactiques; son intérêt est plutôt celui du théologien à la recherche du sens théologique et spirituel de l'Écriture. Le P. Schildenberger est un exégète averti. Cela nous donne la garantie qu'il ne reconnaît comme valeurs scripturaires que celles qui ont des bases solides dans le sens littéral de la Bible.

L'ouvrage comprend deux parties d'inégale extension. La première (p. 15-86), traite des principes de l'herméneutique: origine divine et humaine de l'Écriture (inspiration), but et contenu, inerrance. L'abondance des documents patristiques et ecclésiastiques entend montrer la continuité de la doctrine dans l'Église. Nous signalons dans cette partie le chapitre sur le Christ, centre de l'Écriture sainte, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament: en effet, l'A. T. contient les prophéties messianiques; ensuite, tout entier il est comme

[1] Joh. Schildenberger, o.s.b., *Vom Geheimniss des Gotteswortes.* Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950, in -8, XVI-529 p., prix: DM 15, 80.

[2] De la sorte on trouvera dans l'ouvrage l'exégèse et l'analyse de beaucoup de textes bibliques, surtout de l'A.T.

[3] Voir p. VIII.

un appel de la rédemption; enfin, tous les genres littéraires contribuent à élaborer peu à peu l'image du Rédempteur et préparent les notions de la révélation néotestamentaire.

La seconde partie, de loin la plus importante (p. 87-505), contient aussi les parties les plus originales. Après avoir traité du sens littéral, l'auteur aborde les différents modes d'expression: génie concret de la langue et de la pensée sémitiques. Peu amateur d'idées abstraites, le sémite ne fait pas l'analyse des sentiments, mais les exprime dans des actions extérieures; il n'emploie pas le langage métaphysique pour parler de Dieu et du monde surnaturel, mais recourt aux anthropomorphismes pour faire comprendre les réalités suprasensibles; il se complaît dans des schèmes numériques, pense à la réalité totale d'une chose ou d'un fait dont il ne décrit qu'un détail [4]: de là les généralisations et les exagérations [5]; de là encore sa façon d'exposer les vérités et les réalités: au lieu de procéder logiquement, pas à pas, détail par détail, il les montre dans toute leur étendue et, comme il ne peut exprimer tout en une seule fois, il y revient plusieurs fois en les considérant chaque fois sous un autre angle [6]. Et chacun de ces paragraphes apporte de nombreux exemples dans lesquels bien des textes scripturaires sont analysés.

Dans le chapitre le plus considérable de cette partie et de l'ouvrage (p. 172-391) l'auteur parle des genres littéraires: prophétie, législation, sciences naturelles, poésie, littérature sapientielle, épîtres.

Le genre prophétique. — Le prophète est tout d'abord l'organe de Dieu pour la prédication aux contemporains, des volontés divines. Pourtant les prédictions d'avenir tiennent une large place dans les discours des prophètes et présentent des difficultés spéciales, conditionnées par leur accomplissement. Pour les résoudre, il faut tenir compte des caractéristiques propres à ces prédictions: d'abord le langage imagé, ensuite le manque de perspective dans le temps, enfin les conditions sous-entendues.

[4] Par exemple: « connaître le bien et le mal » implique l'acceptation du bien et du mal.

[5] Dieu endurcit le cœur du pharaon afin qu'il ne laisse pas partir les Israélites: cela, parce que l'auteur prévoit la réalisation (Ex. 9, 12; 10, 20, 27; 11, 10).

[6] Témoin l'Ecclésiaste qui a défié jusqu'à ce jour tous les amateurs de divisions logiques.

Les prophètes ont une prédilection marquée pour le langage imagé et poétique. Dans ce cas ils n'entendent certainement pas être compris mot à mot, il faut voir ce qu'ils ont voulu dire. Souvent le texte immédiat indique le sens: si Isaïe dit que le mont Sion est la plus haute montagne de la terre, le contexte explique qu'il s'agit non d'une hauteur physique, mais spirituelle en ce sens que de Sion vient la parole de Yahweh et que tous les peuples seront unis dans un royaume pacifique où Yahweh lui-même sera l'arbitre [7]. Il faut tenir compte aussi du contexte du livre et le changement dans la description peut expliquer le langage imagé: si d'après Is. 2, 2 et suiv., le temple de Jérusalem est le centre *culturel* des temps messianiques, il est dit en Is. 19, 19, qu'il y aura également en Égypte un autel de Yahweh. Le fait est que toutes ces images sont un moyen efficace de donner aux contemporains une idée à leur portée du salut messianique dépassant, dans sa réalité surnaturelle, toutes les conceptions naturelles et sensibles. Les prophètes prennent aussi leurs images de l'histoire passée ou présente de leur peuple: il s'ensuit souvent une description du salut messianique, comme d'une prérogative nationale. Dans ce cas, Israël apparaît, en tant que peuple élu et les païens en tant qu'ennemis de Dieu. Si le judaïsme postérieur a insisté sur le caractère nationaliste des prédictions messianiques il s'est mépris sur le sens, car les prophètes n'avaient pas manqué de remarquer que les biens spirituels constituaient l'essentiel des bénédictions messianiques [8] et que la seule conversion intérieure pouvait garantir la participation aux biens de l'avenir messianique, non l'appartenance nationale au peuple élu [9].

On connaît fort bien le manque de perspective qui caractérise les prédictions messianiques. Les développements de l'auteur ont le mérite de concrétiser ces vues dans des exemples nombreux tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il en est de même des conditions implicites ou explicites contenues dans les prédictions des prophètes. Personne, en effet, ne peut douter que l'annonce d'une punition divine

[7] Is. 2, 2 et suiv.

[8] Voir Is. 11, 9; 26, 2-3; 29, 18 et suiv.; 32, 3 et suiv.; Jer. 3, 17; 31, 33-34; Ez. 36, 25 et suiv.; Os. 2, 18 et suiv.

[9] Voir Is. 1, 16 et suiv.; 6, 10; 7, 9; 10, 21-22; 28, 16; 30, 15; Jer. 3, 12 et suiv.; 3, 22; 4, 1 et suiv.; Ez. 3, 16 et suiv.; Os. 14, 2 et suiv.

n'implique sa réalisation qu'à la condition de l'endurcissement et du refus de la conversion: c'est ainsi que le judaïsme, en refusant le Messie, n'a pas hérité des biens messianiques et que Jérusalem et son temple ont été détruits.

La législation. — Ces développements contiennent une analyse très intéressante sur la structure du Pentateuque. Elle est basée, non sur la distinction des sources, mais sur la division de l'ouvrage (en 12 toledoth dans la Genèse, en 12 parties nettement discernables dans la seconde partie du Pentateuque) et sur l'emploi des chiffres 7 et 3 dans les collections des lois.

Le genre historique. — A bon droit l'auteur insiste sur le fait que l'histoire biblique est avant tout une histoire du salut (Heilsgeschichte) une histoire de la Révélation divine, une présentation des événements dans lesquels se réalisent les desseins de Dieu sur l'humanité. Or si tel est son objet essentiel, l'histoire biblique ne considère les faits historiques ou culturels qu'en fonction de l'histoire du salut et des desseins divins. C'est sous cet angle que le P. Schildenberger donne une belle explication du paradis terrestre, de la chute, des âges symboliques, des patriarches, de l'universalité relative du déluge. Les procédés littéraires, les traditions humaines ont fourni à l'auteur biblique les moyens d'exprimer, dans un langage intelligible aux contemporains, l'enseignement que Dieu a voulu donner [10]. Le grand intérêt des développements sur le genre historique vient de ce que l'auteur ne se contente pas d'affirmer que l'inerrance est sauve, mais que, courageusement, il essaye de déterminer concrètement, dans chaque cas, la part du jugement de l'écrivain sacré et la part du procédé littéraire.

Les sciences naturelles. — Déjà saint Augustin et saint Ambroise admettaient que l'écrivain sacré ne prétendait nullement enseigner les sciences naturelles: ils décrivent la nature d'après les apparences sensibles, s'en tenant aux conceptions de leur temps et de leur milieu. Bien que le concordisme devrait être mort aujourd'hui, il est bon de répéter ces choses car il renaît toujours sous une forme ou sous

10 « Die Inspiration liess ihn (den Verfasser) die Uberlieferung als *Aussagemittel* benutzen, und als solches musste sie nur geeignet sein, die irrtumlose heilsgeschichtliche Aussage auszudrücken » (p. 289).

une autre, en voulant ajuster à tout prix les données bibliques aux conclusions des sciences humaines.

La poésie hébraïque. — C'est surtout en ce domaine que les études de Gunkel ont été fructueuses. L'auteur en profite et donne une classification des Psaumes en hymnes, chants d'action de grâces, cantiques sur Sion, louanges, chants impétratoires, chants de confiance, chants prophétiques et chants sapientiaux.

La littérature sapientielle. — L'auteur donne un bref aperçu (trop bref peut-être) sur la sagesse en Israël et la doctrine de la rétribution et de l'au-delà avec une analyse du problème tel qu'il se présente dans le Qohelet [11].

Signalons enfin le chapitre consacré au *sens spirituel* (p. 392-470) : existence, nature, extension, espèces, valeur. Comment dégager le sens scripturaire ? Il est absolument nécessaire de faire d'abord une étude critique du texte et ensuite de le confronter avec les données dogmatiques (analogia fidei, magisterium Ecclesiæ, Consensus Patrum, décisions des Congrégations romaines).

Les professeurs d'introduction biblique seront reconnaissants à l'auteur de leur avoir fourni cette abondante mine d'exemples pour les questions d'herméneutique. Même s'ils ne sont pas toujours d'accord avec lui pour toutes les interprétations de détail, ils apprécieront la sagesse de l'auteur qui n'exclut pas les vues plus larges de certains exégètes catholiques, même s'il se range lui-même à la solution qui lui semble la plus prudente [12].

II. — LES TEXTES.

En 1950 nous avons eu l'occasion de parler de la découverte de manuscrits hébraïques dans le désert de Juda [13]. Jusqu'ici on n'a pu en lire que des fragments publiés dans différentes revues. La

[11] Si le Qohelet ne prend pas en considération les textes antérieurs regardés comme un témoignage en faveur d'une croyance en la résurrection et en la vie auprès de Dieu, c'est que ces textes restent obscurs sur le mode et le temps de la résurrection (p. 366). On pourrait même ajouter que le témoignage lui-même est douteux, car les textes ne sont pas tellement clairs, voir R. Tournay, dans *R.B.*, 1949, p. 481 et suiv.

[12] Un exemple: le livre de Jonas. Il faudrait pourtant tenir compte de l'étude qu'en a publié A. Feuillet, *Les sources du Livre de Jonas*, dans *R.B.*, 1947, p. 161-186; *Le sens du Livre de Jonas*, *ibid.*, p. 340-361; *Le Livre de Jonas*, dans *D.B.S.*, 4 (1948), p. 1104-1131.

[13] *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 207*-210*.

publication que viennent de commencer les Américains [14] nous invite à revenir sur la question pour présenter les textes déjà publiés. En dehors d'un certain nombre de fragments [15] il s'agit de 11 rouleaux: 5 en possession des moines syriens du couvent de Saint-Marc à Jérusalem et 6 en possession de l'Université hébraïque de Jérusalem. Si désormais on ne parle plus que de 7 documents, c'est que certains rouleaux d'abord non déroulés se sont révélés comme la suite d'autres rouleaux déjà identifiés. Ces documents contiennent:

1. Le Livre d'Isaïe complet (DSJa).
2. Le commentaire d'Habacuc (DSH).
3. Le manuel de discipline sur 2 rouleaux (DSM).
4. L'Apocalypse de Lamech (DSL).
5. La Guerre des fils de la lumière contre les fils des ténèbres (DSW).
6. Les chants d'action de grâces sur 3 rouleaux (DST).
7. Un texte incomplet d'Isaïe (DSJb) [16].

Le premier volume publié par les Américains contient *Le Livre d'Isaïe* et le commentaire d'Habacuc [17]. Relativement peu chère, la publication se présente de façon exemplaire, donnant d'un côté la reproduction photographique des rouleaux, de l'autre la transcription en caractères d'imprimerie.

Le Livre d'Isaïe est précédé d'une introduction dans laquelle on nous dit: « Our aim has been to supply the objective data for the study of the texts, and to leave matters of conjecture to the reader » (p. XII). On ne peut que louer cette probité scientifique des éditeurs et, somme toute, la publication est une réussite. Pourtant la perfection n'est pas de ce monde et la transcription ne semble pas aussi exacte que le veulent les auteurs, comme il ressort d'une étude minutieuse faite par Barthélemy [18]: photo imparfaite de la colonne douze

[14] Les Américains ont prévu la publication des textes en possession des Syriens; Sukenik, celle des textes de l'Université hébraïque de Jérusalem.

[15] Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, é.c., p. 208 *.

[16] Les abréviations sont de M. Burrows dans l'édition qu'il donne de ces documents et à laquelle il donne le titre de *The Dead Sea Scrolls*.

[17] M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery*, vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, American Schools of Oriental Research, 1950, XXIII p., 61 planches, prix: $5.

[18] D. Barthelemy, *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte*, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 530-549.

du manuscrit traversée sur toute sa hauteur par une grande couture postérieure à l'écriture du manuscrit et où les deux bords du cuir chevauchent légèrement, ce qui nous fait perdre une ou deux lettres de chaque ligne; de là, dans la transcription, des lectures conjecturales pour les lettres illisibles ou absentes. Malgré ces imperfections il faut savoir gré aux éditeurs de nous avoir fourni assez rapidement le texte d'Isaïe qu'on attendait avec impatience, ce qui nous permet de le confronter avec le texte reçu.

Déjà les publications partielles ont montré que le texte nouveau est « substantially that presented considerably later in the TM », comme on lit chez M. Burrows dans l'introduction de son édition (p. XIII). De fait, les variantes ne sont pas d'importance pour le sens du texte, sauf quelques-unes qui permettent de le considérer comme le témoin d'une tradition distincte de celle du TM [19]. Notons quelques-unes de ces variantes caractéristiques qui témoignent peut-être d'une tradition ancienne volontairement éliminée par les Sophérim [20]. Is. 19, 18: parmi les 5 villes d'Égypte parlant la langue de Canaan le prophète cite 'Ir Haberes (la ville du destructeur) d'après TM; DSJa lit: 'Ir Haberes (la ville du soleil: Heliopolis), déjà attesté par certaines versions [21]. Is. 49, 24: Jahweh se compare à un homme *puissant* et *fort* ('ārîs propr. brutal, tyran). Ce terme, qui a dû sembler indécent aux massorètes, est devenu, par des modifications graphiques infimes, juste son contraire; sadîq *(juste)* au mépris du contexte (voir v. 25). La leçon originale avait été conservée par les versions [22]. Is. 52, 14: exemple d'une tradition évincée par le TM. Il s'agit du serviteur de Jahweh: « De même que beaucoup demeuraient atterrés devant tes malheurs — parce que son aspect n'avait rien d'humain (*mishhat* = destruction) et sa forme plus rien des fils d'Adam — ainsi il fera l'aspersion des peuples sans nombre . . . « A la place de ce hapax *mishhat*, DSJa lit *mishhati* (= onction) et le sens de la phrase devient messianique: « Tandis que beaucoup demeuraient atterrés

[19] Hempel, dans *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 246 et suiv.; Barthelemy, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 544: cet auteur croit même pouvoir conclure des variantes 41, 2; 42, 1; 51, 5; 52, 14; 53, 11, à une tradition messianique que ne partage pas le T.M. (p. 546-549).

[20] Barthelemy, *l. c.*, p. 545.

[21] Vulgate, Symmaque, version arabe.

[22] LXX, Vulgate, Syrienne.

par tes malheurs, Moi, par mon onction, je lui donnais une prestance plus qu'humaine, sa splendeur éclipsait les fils d'Adam. Ainsi fera-t-il l'aspersion des peuples sans nombre[23] . . . » Les variantes d'Is. 51, 1 et 5 convergent dans le même sens: accentuation de la portée messianique dans DSJa ou atténuation de ce sens dans TM. Et Barthélemy de conclure: « Ou bien les Sophérim ont voulu réduire la portée messianique de certains textes prophétiques, probablement pour des raisons de controverse avec telle ou telle secte. Ou bien l'espérance messianique des milieux sectariens a déteint sur le texte des manuscrits qu'ils utilisaient. »

Le second document contenu dans le premier volume des *Dead Sea Scrolls* est le *Commentaire d'Habacuc* (DSH, dont on n'avait jusqu'ici que des publications partielles[24]. C'est W. H. Brownlee qui présente le texte intégral dans les planches LV-LXI[25]. On s'est demandé si cet opuscule est un commentaire ou un midrash. Brownlee, Dupont-Sommer, Hempel répondent dans le premier sens, Kuhn, Van der Ploeg, Seeligmann dans le second[26], mais Brownlee d'un côté reconnaît l'emploi des principes exégétiques propres aux midrashim et de l'autre Van der Ploeg écrit: « si par midrash on entend *toute* étude et interprétation de la Bible[27] ».

Le commentaire ne porte que sur les chapitres 1 et 2 du livre. Est-ce la confirmation de la thèse critique depuis Stade qui voit dans le « Psaume » du chapitre 3 un écrit d'une autre main[28] ? Mais on sait que la critique même en avait de nouveau reconnu l'authenticité

23 Barthelemy, *l. c.*, p. 546-547. Pour Is. 53, 11, voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 209 *, n. 20.

24 E. L. Sukenik, *Megilloth Genuzzoth II* (Jérusalem, Bialik Fonds, 1950) p. 85 et suiv. et pl. XVIII-XX (en transcription et fac-similé).

25 Une traduction a été faite par J. van der Ploeg dans *Bi. Or.*, 8 (1951), p. 5 et suiv.

26 Dupont — Sommer, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, p. 35 et suiv.; Hempel, dans *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 264 et suiv.; Kuhn, dans *Z.Th.K.*, 47, p. 208 et suiv.; Van der Ploeg, dans *Ex Oriente Lux*, 11 (1949-1950), p. 60; Seeligmann, dans *Bi. Or.*, 6 (1949) p. 5-6.

27 *Bi. Or.*, 8 (1951), p. 2.

28 Dupont — Sommer, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, p. 35 et suiv., J. Roberts, *The Jerusalem Scrolls*, dans *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 231; A. Parrot, dans lods, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, p. 1030.

dans les derniers temps [29]. Il se peut que le contenu du chapitre 3 se prêtait moins au but du commentaire [30].

Le commentateur donne une explication à la fois historique et doctrinale de la prophétie. Le trait le plus caractéristique c'est que le « juste » et le « méchant » du prophète (1, 4) sont personnalisés dans le commentaire où ils deviennent respectivement le « Docteur de justice » et le « prêtre pervers ». Au premier, Dieu a fait connaître « tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes », le second a pactisé avec les ennemis du peuple, accomplissant dans la Cité (= Jérusalem) des « œuvres d'abomination », « souillant le sanctuaire de Dieu ». Mais « au jour du jugement Dieu détruira en un jour tous les adorateurs du bois, de la terre, le méchant ».

Quant à déterminer les circonstances historiques c'est une grosse difficulté. Un exemple suffit à en montrer toute la complexité. Il est question dans le commentaire à 1, 12-13, d'une « maison d'Absalon ». S'agit-il d'Absalon fils de David, employé symboliquement comme le pensent Brownlee et Van der Ploeg ou bien est-ce le nom d'une famille contemporaine soit d'Absalon de I Macc. 11, 70; 13, 11; II Macc. 11, 18, soit le fils d'Hyrcan Ier du même nom ? Nous prenons note cependant de l'essai de datation de Dupont-Sommer. Son point de départ est la catastrophe à laquelle il est fait allusion au sujet de 2, 15 et qui est mise en relation avec la fête de l'Expiation en laquelle eut lieu [31] la conquête de Jérusalem par Pompée en l'an 63 avant Jésus-Christ. Comme déjà Tournay [32], il identifie les « *Kittim* » du commentaire avec les Romains. Le « prêtre pervers » serait Aristobule II, fait prisonnier d'abord en 63, puis en 56 et finalement mort par le poison en 49. En d'autres endroits son frère Hyrcan II (40 av. J.-C.) est supposé vivant, ce qui reporterait la date de composition avant l'an 40 av. J.-C. Le « Docteur de Justice » mort avant l'an 63, mais qui reviendra comme juge au dernier jour [33], reste indéterminé par Dupont-Sommer [34].

29 Ainsi Bentzen, Eissfeldt, Elliger, Humbert, Sellin, Weiser.
30 Voir G. R. Driver, *New Hebrew Scrolls*, dans *Hibbert Journal*, 49 (1949-1950), p. 14; Van der Ploeg, dans *Bi. Or.*, 8 (1951), p. 4 b.
31 Josèphe, *Ant.* XIV, 4, 3 et 16, 4.
32 *R.B.*, 56 (1949), p. 211, n. 2. L'auteur s'appuie sur Dan. 11, 30.
33 Commentaire à 1, 12.
34 Dupont — Sommer, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, p. 35 et suiv.

Le troisième document paru est le *Manuel de Discipline* (DSM) [35]. A cause de certaines difficultés avec le rouleau araméen le volume 2 n'a pu être achevé et pour ne pas trop retarder la publication, M. Burrows s'est contenté de présenter dans le second fascicule le texte de ce manuel, à savoir les photographies et la transcription, remettant à plus tard la publication de l'introduction. Malheureusement le commencement du manuel, soit les 2 premières colonnes et les restes des 4 suivantes, n'ont pu être jointes à cette publication [36]. Une traduction latine a été faite par J. T. Milik [37]. Ce document contient des prescriptions d'une secte juive dans laquelle les fidèles « passent dans l'Alliance » dont sont dépositaires les prêtres, « fils de Sadoq ». La vie de cette communauté se trouve réglementée par une série de préceptes religieux et moraux. Le trait caractéristique doit être l'adhésion donnée aux « enfants de lumière » et la haine vouée aux « enfants des ténèbres ». En tous cas le document est du plus grand intérêt pour l'histoire de la religion d'Israël et surtout pour la doctrine et la mentalité juive avant l'activité de saint Jean-Baptiste et l'avènement de Notre-Seigneur.

Pour la date de composition le R. P. de Vaux propose le règne d'Alexandre Jannée (103-76) [38].

* * *

Le livre d'un spécialiste des manuscrits bibliques nous invite à revenir sur quelques problèmes posés par la découverte des manuscrits. Dans ce livre [39] P. Kahle nous donne un discours tenu en 1950 à Munster (p. 1-52), suivi des Addenda (53-81).

1° Pourquoi les manuscrits ont-ils été déposés dans la grotte ? Sukenik [40] est resté fidèle à son hypothèse: il s'agit d'une genizah dans laquelle on remettait les textes sacrés usagés et hors service. Il

35 M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. II, 2, *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, New Haven 1951, XI planches.

36 On sait que ces 2 colonnes du manuscrit et ces restes ont été trouvés dans la cachette et acquis par le Musée Rockfeller, voir R. de Vaux, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 426 et suiv.

37 J. T. Milik, *Manuale Disciplinæ*, dans *V.D.*, 29 (1951), p. 129-158.

38 R. de Vaux, *A propos des manuscrits de la Mer Morte*, dans *R.B.*, 57 (1950), p. 427-29.

39 P. Kahle, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart, Kohlhammer, 1951, XI-92 p., 12 planches, prix: DM 11, 20.

40 Dans *Megilloth Genuzoth* II, Jerusalem 1950, p. 21-22.

se base sur le fait que DSJa, DSJb (p. 81), ainsi que DSM et DST (p. 26) ont été déposés dans la cachette en assez mauvais état et que le Talmud prévoyait pour ces cas la conservation dans des jarres. P. Kahle avait d'abord admis cette possibilité [41], mais depuis il a laissé tomber cette hypothèse [42] et pense, avec la plupart des auteurs, à une cachette occasionnée par une guerre ou une persécution, comme le suggère d'ailleurs la grotte des manuscrits très éloignée de toute synagogue [43].

2° Âge des manuscrits. Hors la datation tardive (Lacheman — Zeitlin — Orlinsky) assez peu suivie, il reste trois principales opinions: soit du 3e au 2e siècle [44], soit de 150 à la fin de l'ère ancienne [45], soit au début de l'ère chrétienne [46]. Les critères qui ont servi à la datation sont tirés de la paléographie, de la grammaire et du contenu.

Quant aux arguments paléographiques P. Kahle se montre plutôt sceptique [47]. C'est que leur valeur dépend des documents servant de point de comparaison et dont la date est certaine. Ces documents sont les Ostraka de Lakish (environ 590 av. J.-C.), les papyrus d'Éléphantine (5e siècle av. J.-C.), ceux d'Edfu (3e s.) et le papyrus Nash (2e s. de notre ère d'après Cook; 1er s. d'après Burkitt; entre 150 et 50 av. J.-C. d'après Albright). Albright ayant pris l'écriture du papyrus Nash comme point de départ, il est facile à P. Kahle de prouver la fragilité de cette argumentation, car aucun des textes apportés par Albright pour la comparaison ne peut être daté avec certitude et, à son avis, les arguments tirés de la paléographie ne peuvent fournir une date certaine pour le papyrus Nash. Il admet pourtant une date plus ancienne que celle avancée par Cook, en raison du contenu. C'est pourquoi il reste favorable à la date d'Albright sur l'antiquité des manuscrits, pour DSJa du moins avant 70 de notre ère, même s'il

41 Dans *T.L.Z.*, 1949, p. 94.

42 *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, p. 14.

43 H. E. del Medico semble être le seul qui ait repris cette hypothèse dans *Dieu Vivant*, 19 (1951), p. 119-126: *Peut-on dater les manuscrits de la Mer Morte ?* Son argumentation suppose une action des dirigeants de la communauté juive contre les écrits apocalyptiques des zélotes avec leurs espérances accrues par l'éruption volcanique de l'an 79 ou le tremblement de terre de l'an 115. Il se réfère à *DST*, 3, 9-14. Argumentation bien fragile.

44 E. Sukenik, *Megilloth Genuzoth* II, p. 7 (alors que *M.G.* I, p. 14: après 70 de notre ère), R. de Vaux, dans *R.B.*, 56 (1949), p. 595.

45 *Albright, Dupont, — Sommer, Trever, Tournay.*

46 *Vermes, Reider, Teicher.*

47 *L. c.*, p. 5 et suiv.

nie l'efficacité de la preuve paléographique[48]. Le fait est que les spécialistes en paléographie hébraïque arrivent à des conclusions très différentes et divergentes et cela suffit à rendre quelque peu sceptique.

Un autre argument est fourni par l'orthographie des manuscrits. Alors qu'au début certains critiques croyaient trouver un argument en faveur de la date tardive dans l'emploi fréquent de la *scriptio plena*[49], P. Kahle y trouve un point d'appui pour une certaine antiquité. Il semble que les LXX avaient eu des textes hébraïques dépourvus en grande partie des *matres lectionis*. L'usage fréquent de la *scriptio plena* a dû s'imposer en un temps où beaucoup de Juifs s'occupaient d'hébreu, qu'ils n'avaient pas beaucoup étudié auparavant. Ce doit être le temps de l'insurrection des Macchabées. Pour ceux qui commençaient alors d'étudier l'hébreu, on pourvoyait le texte consonantique de lettres vocaliques (matres lectionis) pour leur faciliter la lecture des textes consonantiques non vocalisés[50].

Kahle étudie la question linguistique des manuscrits, surtout en DSJa[51]. Une des caractéristiques grammaticales du texte de DSJa est la forme du suffixe 2 sg. m. -kh et du suffixe 3 sg. f. et pl. -h', ce qui suppose la prononciation -ᵉkā et -āhā (donc comme TM), alors que les textes prémassorétiques, les transcriptions et la vocalisation palestinienne ont -ak et -ah. De là on a tiré argument pour la date tardive du manuscrit. Or Kahle lui-même avait écrit dans *The Cairo Geniza* (1947), p. 95ss. que -ka du TM était une innovation d'après une correction analogue en arabe dans la lecture du Coran. Maintenant[52] Kahle a corrigé son opinion sur la foi des rouleaux découverts et pense que les massorètes ont plutôt renoué avec la tradition ancienne et n'ont pas créé autant de formes nouvelles qu'il l'avait cru d'abord. C'est ce que dit Hempel qui admet une double tradition dans la prononciation[53], mais d'après Kahle, il reste que les

48 P. Kahle distingue entre la date des manuscrits et le dépôt dans la grotte qu'il place aux environs du 3ᵉ s. après J.-C. (*l. c.*, p. 57).

49 Encore G. R. Driver, *New Hebrew Scrolls*, dans *Hibb. Journ.*, 49 (1949-1950), p. 19 croit devoir les remettre après le temps d'Origène et de saint Jérôme, ou la *scriptio plena* aurait seulement commencé à être employée.

50 *L. c.*, p. 76.

51 *L. c.*, p. 26 et suiv.; 72 et suiv.

52 *L. c.*, p. 73-74.

53 *Z.A.W.*, 62 (1949-1950), p. 254.

manuscrits ont été influencés par l'exemple arabe dans la reprise des voyelles finales.

Comme on le voit, la datation certaine ne trouve pas d'arguments inattaquables dans les manuscrits eux-mêmes. C'est pourquoi Kahle s'appuie plutôt sur la date probable du dépôt des manuscrits, qui eux-mêmes peuvent être plus anciens. Le dépôt dut être fait avant le 4e siècle ap. J.-C., car on n'a trouvé aucun texte sur parchemin, mais seulement sur cuir ou papyrus. Or la Genizah du Caire, avec certains textes du 5e siècle, contenaient surtout des fragments sur parchemin et papier; si donc le dépôt avait été fait au 4e siècle ou plus tard on aurait dû trouver des fragments de parchemin. D'autre part le dépôt n'a pas été fait avant le 2e siècle, car on a trouvé des papyrus portant une écriture sur les deux côtés ce qui suppose des *codices*, non des rouleaux. Or des manuscrits sous forme de *codices* ne sont pas connus en Orient avant le 2e siècle [54]. Parmi les autres arguments citons encore celui du fragment qui porte des lettres syriaques en *estrangelo*, écriture qui n'est pas possible avant le 1er s. après J.-C. [55].

Pour conclure disons qu'on lira avec intérêt ces discussions d'un savant tel que Kahle. Mais ces discussions entre spécialistes prouvent aussi que ces derniers ne sont pas à l'abri d'erreurs et que des découvertes, telles que celles dont il est question, peuvent amener bien des savants à reconsidérer des opinions critiques jugées acquises.

* * *

L'édition annoncée du *Nouveau Sabatier* qui doit contenir les restes de la *Vetus Latina* [56] est en voie de réalisation. Nous avons en main le premier fascicule avec une introduction de 33 pages et le texte de Genèse 1, 1-9, 14 [57]. En feuilletant cette nouvelle livraison on peut se rendre compte qu'elle tient les promesses faites: splendide

54 *L. c.*, p. 57-59.

55 Notons que G. Zuntz, dans *T.L.Z.*, 1951, p. 161-162, a infirmé l'argumentation de l'auteur en prouvant que le parchemin a été inventé au 2e s. av. J.-C. et seulement les parchemins en forme de *codices* datent du 2e s., plus exactement du 1er s. ap. J.-C. Il s'agirait alors de prouver que les fragments en question viennent d'un *codex*.

56 *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), p. 205 *.

57 *Vetus Latina Die Reste des altlateinischen Bibel.* Nach Petrus Sabatier new gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. Genesis in-4 de 33 *-128 p., prix DM 35.

typographie, présentation nette et aérée, disposition claire et facile à lire. On ne peut regretter qu'une chose, c'est qu'un tel travail soit obligé de lancer sur la deuxième page de la couverture un S.O.S. financier. L'édition du texte est présentée en trois registres superposés: le registre supérieur donne le texte, ou mieux les textes, le registre médian apporte l'appareil critique, le registre inférieur aligne les témoins.

Le texte de la *Vetus Latina* (sigle L) avec ses variantes essentielles, disposées en dessous du texte principal, se lit entre deux autres textes ajoutés à l'édition: au-dessus celui des *Septante,* d'après l'édition d'A. Rahlfs, comportant lui-même les variantes qui ont des correspondants dans la *Latine:* en dessous celui de la Vulgate (sigle H) d'après l'édition de Dom Quentin. D'un coup d'œil, sans être obligé de recourir aux éditions de ces deux textes, on peut donc découvrir l'origine d'une leçon ou d'une variante.

Le registre de l'apparat critique est ordonné d'après les textes de la *Latine* insérés dans le schéma supérieur: les variantes avec leurs témoins suivent l'ordre du texte, après quoi viennent les variantes qui n'ont pas été admises dans le texte lui-même. Un sigle (G ou M) indique l'original suivi par le témoin.

L'apparat des témoins complète la page: citation objective des différentes leçons qui ont servi à l'élaboration des types latins du registre supérieur et de l'apparat critique du registre intermédiaire. Cette présentation des textes des témoins permet de contrôler le choix critique des leçons, car tout ce qui nous a été conservé des fragments des textes latins préhiéronymiens, soit dans les manuscrits, soit dans les citations patristiques, y est fidèlement reproduit.

Il n'y a pas à revenir sur les services que rendra cette édition aux exégètes auxquels les publications critiques de ces textes sont inaccessibles. On éprouvera un véritable plaisir à manier ce *Nouveau Sabatier* quand on s'est donné la peine de comprendre les sigles: d'un coup d'œil on aperçoit tous les éléments nécessaires au choix critique et à la valorisation d'un texte donné de la *Vetus Latina:* les différentes familles basées sur leurs témoins et leurs attaches avec

le texte grec ou massorétique et la Vulgate. Mieux qu'un long article cette édition rend compte de la variété des anciens textes et de la nécessité d'une décision autoritaire de l'Église pour mettre fin à cette prolification de variantes, par l'imposition d'un texte officiel.

Albert STROBEL, o.m.i.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

Dom Jacques Dupont. — *Essais sur la Christologie de saint Jean.* Bruges, Abbaye de Saint-André, 1951. 21,5 cm., 319 p.

Cet ouvrage, qui porte comme sous-titre *Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La Gloire du Christ,* précise la pensée de saint Jean, qui désigne Jésus comme étant le Logos: dans sa préexistence, lorsqu'il était auprès du Père et concourait à l'œuvre de la création; venu ensuite parmi nous pour éclairer le monde et se manifester alors comme Logos de vie; descendant enfin du Ciel au dernier jour comme Logos exterminateur des ennemis de Dieu.

Il est intéressant de retracer les sources d'inspiration de saint Jean, au moment où il emploie le mot Logos. Sans prétendre réduire sa pensée à ce qui existait avant lui, l'étude de ses antécédents peut aider à comprendre ce qu'il a voulu dire. Sans s'attarder aux stoïciens, à l'école platonicienne, à l'éclectisme philonien, aux conceptions religieuses venues de l'Iran ou aux croyances populaires du monde hellénistique en un Hermes sauveur, l'auteur cependant examine toutes les idées courantes dans la chrétienté du premier siècle.

Dans la partie du volume, intitulée *Jésus-Christ, Parole de Dieu,* l'auteur traite de cette expression dans le message des prophètes de l'Ancien Testament et dans l'Église naissante. Sous le titre *Jésus-Christ, Lumière du monde,* il considère les enfants de lumière, les maîtres de lumière et la Lumière elle-même. Un troisième chapitre intitulé *Jésus-Christ, Vie des croyants* traite de la vie éternelle, dans la littérature apocalyptique et didactique du judaïsme, dans les *Actes des Apôtres,* dans saint Paul et surtout dans saint Jean, dont il développe la pensée sur le royaume et sur le Christ, Source de vie. Enfin, il est question de la *Gloire du Christ* en faisant appel à trois contextes littéraires différents: le culte, la prophétie messianique et l'eschatologie apocalyptique. Cette gloire, que le Christ reçoit de son Père, serait, non une propriété inhérente à la nature divine, mais une prérogative du Fils de Dieu dans Sa mission rédemptrice et salvatrice.

Bien que destiné d'abord à un auditoire d'étudiants en théologie assez familiers avec l'Écriture, ce volume, qui définit le Christ dans la fonction qu'Il exerce à l'égard des hommes, évite soigneusement les argumentations purement techniques et s'adresse réellement moins aux spécialistes qu'aux fidèles en général, qui y trouveront profit pour leur foi et leur piété.

Henri Saint-Denis, o.m.i.

* * *

L. Cerfaux. — *Le Christ dans la Théologie de saint Paul.* Paris, les Éditions du Cerf, 1951. 22,5 cm., 435 p., (Lectio divina 6).

On pourrait construire la christologie paulinienne tout d'un bloc; mais il y a toujours danger que l'agencement provienne beaucoup plus du constructeur que de saint Paul lui-même, quand bien même les matériaux seraient de celui-ci. Or

quand il s'agit de comprendre la pensée de quelque auteur, même inspiré, l'ordre de ses idées compte plus que leur reproduction matérielle. Le présent ouvrage de théologie biblique, ayant voulu se plier d'aussi près que possible à la synthèse christologique de saint Paul, la découvre se constituant en reprises successives autour d'idées différentes.

Les épîtres pauliniennes (l'ép. aux Hébr. n'a pas été considérée) nous livrent ainsi plusieurs synthèses de christologie: les mêmes idées fondamentales reviennent, mais accordées à un nouveau thème. En voici l'ordre chronologique: le Christ apparaît d'abord (I et II Thess, I Cor., XV) comme « l'acteur » du salut, comme celui qui inaugure les temps nouveaux ou eschatologiques par sa résurrection et sa mort et qui par les mêmes faits entraîne les chrétiens vers le salut; puis (les grandes épîtres) il se présente comme l'inspirateur actuel de la vie chrétienne, son influence insuffle présentement aux chrétiens vie, sainteté, grâce, il leur devient ainsi assez intime pour qu'on puisse dire qu'il est la vie même du chrétien; à la fin (épîtres de la captivité), se dévoile le mystère du Christ; l'attention se porte sur sa personne même comme centre du mystère du plan de Dieu, et alors éclate en plein relief la divinité de Jésus.

One ne peut, semble-t-il, nier l'existence chez saint Paul, de ces reprises successives de sa doctrine christologique. Mais la question reste toujours de déterminer jusqu'à quel point elles sont le fruit d'une réflexion plus approfondie, ou seulement le résultat des circonstances qui l'amenèrent à exposer plutôt tel aspect que tel autre. Car il ne faut tout de même pas oublier que les épîtres pauliniennes sont des écrits de circonstances. M. Cerfaux pense que les trois synthèses représentent un certain approfondissement dans l'esprit de saint Paul. Qu'on se garde, en tous cas, et l'A. en avertit loyalement, de croire que Paul ne serait arrivé que peu à peu à dégager ce qui constitue le secret de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, c'est-à-dire sa divinité. En effet, non seulement elle a été l'objet de la révélation que Dieu a faite à Paul au moment de sa conversion, mais elle a été le thème de sa première prédication. Aussi, s'il n'en parle que peu dans ses premiers écrits, il faut conclure que ces écrits de circonstances ne livrent pas toute sa pensée ni tout son enseignement concernant le Christ.

L'ouvrage de M. Cerfaux n'est pas de théologie élémentaire: il suppose une assez grande familiarité tant avec la théologie en général qu'avec l'exégèse et la théologie biblique. A propos de ces deux dernières, l'A., sous le couvert de l'exégèse et de la théologie biblique en général, vise souvent des positions non catholiques, et nous n'en sommes pas avertis; on pourrait croire que l'exégèse catholique ou n'existe pas ou qu'elle se serait aventurée en des positions dont elle aurait à revenir. Ce qui serait, je pense, dépasser l'intention de l'A.

On ne peut que recommander ce livre au théologien, à celui qui veut être théologien complet. Celui-ci (et par son intermédiaire, l'enseignement chrétien) ne doit pas se contenter de textes partiels, mêmes replacés dans leur contexte immédiat, il doit encore davantage tirer profit des grands ensembles qu'on découvre chez les auteurs inspirés: sa synthèse intégrale adhérera d'autant à la vérité divine. Parmi ces idées centrales que met en relief M. Cerfaux, mentionnons la résurrection du Christ: dans la perspective de Paul, c'est le grand mystère du Rédempteur et donc de la vie chrétienne; bien loin d'abolir les autres et surtout celui de la mort, il les suppose, les englobe, mais aussi les domine.

Une autre idée qui vient de l'avant, c'est celle de l'efficience salutaire attribuée au Christ mort et ressuscité, efficience spirituelle qui fait de l'humanité de Jésus la cause, l'origine de toute vie spirituelle, de toute sanctification; et comme

cause efficiente, elle se reproduit dans les chrétiens; cette ressemblance les configure à la Tête du corps mystique. C'est ce qui fait que le Christ vit en nous, que nous le portons, qu'il est notre vie, que nous sommes en lui, et autres expressions bien connues. On voit quel sens leur attribuer: pour l'A. elles se rattachent toutes à cette efficience profonde qu'exerce le Christ spirituel (fait esprit vivifiant par la résurrection). Je crois en effet que cette explication n'est pas moins profonde que n'importe quelle autre et qu'elle a l'avantage d'être métaphysiquement intelligible. J'ai déjà essayé de montrer théologiquement en partant de la plénitude de grâce du Christ, comment l'efficience de son humanité produisait les effets dont parle saint Paul [1]. Il fait plaisir de constater que cette explication rencontre les données de la théologie biblique.

Cette efficience de l'humanité du Christ, est-elle autre chose que cette causalité instrumentale que les Pères grecs et saint Thomas ont attribuée à la chair du Christ et à ses mystères ? Et alors cette causalité instrumentale entendue au sens d'une vraie efficience doit être réhabilitée auprès de certains théologiens qui la considèrent, les uns comme un « théologoumène spécial au thomisme [2] », les autres, comme pratiquement synonyme de causalité méritoire [3]. L'exégèse tend à retrouver chez saint Paul cette efficience instrumentale de l'humanité du Christ [4].

Il ne peut être question de repasser et de discuter ici tant d'autres points intéressants et instructifs. Je ne prétends pas ajouter à la réputation de M. le professeur L. Cerfaux; il la maintient encore et on ne perdra pas son temps à le lire et à l'étudier.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

* * *

Th. M. VLAMING. — *Prælectiones Juris Matrimonii ad normam C.I.C. . . .* quarto edidit L. Bender, o.p. Bussum in Hollandia, Paulus Brand, 1950. 25 cm., xx-576 p.

Le R. P. L. Bender, o.p., professeur à l'Angelicum, vient de publier la quatrième édition des *Prælectiones Juris Matrimonii* de Th. M. Vlaming, dont la troisième édition paraissait au lendemain, pourrait-on dire, de la promulgation du Code de Droit canonique. On n'est donc pas surpris de lire dans la préface de la dernière édition que plusieurs points ont été corrigés, d'autres ajoutés: en trente ans, les développements du traité du mariage ont largement dépassé l'œuvre de Vlaming.

Félicitations à l'auteur de nous avoir donné une traité avant tout canonique et complet du mariage. Sans doute la théologie morale du mariage n'est pas mise de côté; mais elle vient à titre de complément, ce qui amènera l'auteur à toucher, à l'occasion, certains problèmes d'actualité. Pour ne donner qu'un exemple, signalons (p. 458-462) la question de l'insémination artificielle.

Le père Bender retient l'ordre du Code. Un motif pratique sans doute lui a fait reporter à la fin du traité des empêchements la question nécessairement longue, mais fort bien élaborée, des dispenses.

Sur les questions disputées, on peut ne pas partager les opinions du professeur de l'Angelicum, mais il faut reconnaître qu'il sait défendre avec de sérieux arguments ses positions.

1 Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 16 (1946), p. 189 *-209 *.
2 Jean RIVIÈRE, *Le Dogme et la Rédemption dans la Théologie contemporaine*, 1948, p. 376 en note.
3 Paul GALTIER, *De Incarnatione or Redemptione*, 1947, p. 325.
4 Voir S. LYONNET, s.j., dans *Biblica*, 1951, fasc. 3, p. 436-437.

Prælectiones Juris Matrimonii constituent entre les mains des professeurs et des étudiants, et aussi des prêtres, du ministère, un excellent instrument de travail, remarquable de clarté et de précision. Sachons gré au Père Bender d'avoir étendu à un usage plus universel l'œuvre de Vlaming, en laissant tomber les questions de droit particulier, qui n'intéressaient directement que les lecteurs néerlandais.

Souhaitons à la prochaine édition l'absence de fautes de typographie, trop nombreuses dans un ouvrage de si haute qualité.

Louis-Ph. VÉZINA, o.m.i.

* * *

Actas del primer congreso nacional de filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. [Mendoza], Universidad nacional de Cuyo, [1950]. 3 vols., 26,5 cm.

M. Luis Juan Guerrero, secrétaire des actes du congrès de Mendoza, Argentine, vient de terminer la préparation de ces trois forts volumes, d'un grand intérêt. Le volume premier donne tout d'abord les documents officiels concernant le congrès, la liste des membres du congrès, le programme, les allocutions d'ouverture et de clôture du congrès. Viennent ensuite les rapports eux-mêmes, traduits en espagnol lorsque les auteurs les ont rédigés en anglais ou en allemand. Les différentes sessions plénières portaient sur *la philosophie dans la vie de l'esprit, la personne humaine, l'existentialisme, la philosophie contemporaine, la philosophie et la cité humaine* et une séance pour commémorer les centenaires de Suarez, Gœthe, Varona et en hommage à la mémoire de Krueger, de Ruggiero et de Mgr Grabmann.

Le deuxième volume est consacré aux sessions particulières sur la métaphysique, la situation actuelle de la philosophie, la philosophie de l'existence, la logique et la gnoséologie, l'axiologie et l'éthique et la psychologie. Le volume trois porte également sur les sessions particulières: esthétique, épistémologie et philosophie de la nature, philosophie de l'histoire, la culture et la société, philosophie de l'éducation, philosophie du droit et la politique, histoire de la philosophie, philosophie argentine et américaine.

Cette simple énumération des sujets généraux montre déjà la richesse de ce monumental ouvrage auquel ont collaboré des philosophes d'Allemagne, d'Argentine, de Bolivie, du Brésil, du Canada, du Chili, de la Colombie, de l'Espagne, des États-Unis, de la France, de l'Angleterre, de l'Italie, du Mexique, du Pérou, du Portugal, de Saint Domingue, de Suisse, de l'Uruguay et du Vénézuela.

En un mot, un témoignage de la vitalité de la philosophie en Amérique du sud, et un volume qui devrait se trouver dans toutes les bibliothèques universitaires.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

* * *

Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romæ Anno sancto MCML celebrati. Romæ, Pontificium Athenæum Antonianum, 1951. 22,5 cm., xxiii — 668 p. (Bibliotheca Pontificii Athenæi Antoniani, 7.)

Les études publiées ici se divisent en cinq catégories: une série d'études générales par les auteurs suivants: C. Balić, o.f.m., F. Van Steenberghen, F. Pelster, s.j., V. Meneghin, o.f.m., L. Meyer, o.f.m., E. Gilson. Viennent ensuite des études de Ph. Delhaye, et V. Miano (salésien) sur le XIIe siècle, de S. Doimi, o.f.m. conv.,

C. L. Suermondt, o.p., Pelagius a Zamayón, o.f.m.cap., O. Lottin, o.s.b., I. Isaac, o.p., T. Szabó, o.p., I. Cairola, et A. Pegis sur les docteurs et les maîtres du XIIIe siècle, de P. M. Perantoni, ministre général des Frères Mineurs, C. Balić, o.f.m., E. Gilson, E. Bettoni, o.f.m., P. Stella, salésien, I. De Sousa Ribeiro, o.f.m., M. Batllori, s.j., B. M. Xiberta, o.c.d., et N. Balthasar sur les maîtres et les docteurs du XIVe siècle et dans la dernière partie des études de B. Nardi, L. Veuthey, o.f.m., sur l'aristotélisme, l'augustinisme et les diverses tendances scolastiques.

La compétence des collaborateurs et la variété des thèmes étudiés ici confère une valeur particulière aux Actes du Congrès. Cet ouvrage rendra de grands services aux historiens.

Gaston Carrière, o.m.i.

* * *

Jacques Delesalle. — *Liberté et Valeur*. Louvain, Nauwerlaerts, 1950. 18,5 cm., 242 p.

Ce volume est le cinquième de la collection « Essais philosophiques » publiée sous les auspices de l'Université de Louvain. Le titre est de nature à attirer l'attention, car, de nos jours, à côté de la *philosophia perennis* basée sur la notion d'être, il y a des systèmes philosophiques qui gravitent autour d'autres notions, telles que l'action, la liberté, la valeur, etc.

La terminologie et les définitions de l'auteur, qui s'apparente à Lavelle et LeSenne, ne ressemblent pas du tout à celles de l'École et sont généralement déconcertantes. Ainsi, la liberté serait « le secret de l'être », « l'unité de l'homme avec soi-même », « la source commune de l'intelligence et de la volonté ». La valeur « n'appartient pas à l'objet comme une de ses propriétés ». « La vérité n'est jamais pour nous l'identité de l'esprit avec le réel, ni celle du réel avec l'esprit, la vérité n'est pas autre chose que l'idéal proposé à la vérification, c'est-à-dire la valeur qui l'inspire . . . La vérité est un idéal, c'est-à-dire une valeur. »

L'auteur défend une philosophie de l'ambiguité, il ne croit pas que l'homme soit intégré à un univers d'un seul tenant, mais il ne pense pas non plus que l'homme ait à créer ses valeurs et son ciel intelligible. Intermédiaire entre le monde sensible et Dieu, l'homme, nous dit-on, doit s'efforcer de joindre Dieu par la médiation de la valeur. En celle-ci viendrait s'articuler la liberté et la grâce. Autrement dit, « la liberté concourt avec la grâce pour définir la valeur ».

« La liberté est un équilibre fragile entre deux mouvements opposés. L'homme n'est pas libre mais il se libère. La liberté est moins une réalité qu'une dialectique vivante ou l'homme même dans le mouvement qu'il recommence indéfiniment pour se réaliser. La liberté est moins une propriété de notre être qu'un appel, une invitation à nous dépasser sans cesse . . . Nous avons défini la liberté comme personne, et l'une et l'autre comme l'unité de l'esprit avec soi-même. Or l'esprit manque d'unité, parce que chacun de nous est intérieurement divisé et parce que l'esprit existe sous la forme d'une multiplicité de consciences. »

« La fine pointe de notre liberté est l'âme secrète des preuves de l'existence de Dieu . . . Toute preuve est un instrument dont une volonté se sert pour justifier une affirmation qu'elle a déjà prononcée . . . La conscience est affirmation et recherche, non pas possession. Cette recherche provoque la dissociation de l'intellect et du vouloir, et c'est la preuve qui mesure la distance entre l'une et l'autre, en même temps qu'elle s'efforce de l'abolir. Elle ne pourrait y parvenir qu'en se supprimant. »

« Nous avons défini le vrai, le beau et le bien comme des valeurs qui ne peuvent exister que si nous nous efforçons de les créer et si nous échouons en même temps de le faire. Nous avons exprimé cet aspect de la valeur en disant qu'en elle la liberté concourait avec la grâce. Nous pouvons conclure que chaque valeur est une preuve de Dieu, mais en précisant aussitôt qu'une preuve est un itinéraire de l'âme vers Dieu. La valeur-preuve nous renverrait à Dieu comme la représentation à la présence, et, de même qu'il est toujours possible de ne pas dépasser la représentation, nous pouvons nous en tenir à la valeur comme ouvrage de notre liberté finie et rester muets à l'invitation qu'elle nous transmet de la dépasser. Chaque preuve est donc le lieu d'un choix, et la situation de l'homme ou l'aspect du monde dont elle s'inspire peut donner raison aussi bien à l'athéisme qu'au théisme ».

Tout ce galimatias n'est pas bien clair pour ceux qui sont habitués à la mesure, la rigueur et la précision du vocabulaire scolastique, et qui ne se paient pas de mots.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

* * *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Chronique biblique

Ancien Testament

(*suite*)

III. — THÉOLOGIE BIBLIQUE.

La théologie biblique est le sujet préféré des exégètes protestants modernes. C'est que chez eux se faisait sentir le besoin le plus pressant de retourner à la théologie abandonnée par les auteurs critiques du siècle dernier. Depuis que *Schleiermacher* avait creusé un fossé infranchissable entre l'objet de la foi et l'objet de la science, les textes bibliques étaient mis sur le même pied que les autres textes de l'histoire des religions: de ce fait la théologie biblique était devenue une science de l'histoire de la religion biblique et l'exposé de la théologie biblique se réduisait à une étude historique. De fait, les auteurs avaient renoncé jusqu'au nom de théologie biblique [58] et même ceux qui l'avaient conservé [59] n'offraient guère plus qu'un aperçu historique de la religion d'Israël.

C'est à R. Kittel que revient l'honneur d'avoir dénoncé cette méthode dans un article fondamental sur l'avenir de la science de l'A.T. [60] et d'avoir défini l'objet de la théologie biblique. Celle-ci doit exposer le sens du contenu théologique de l'A.T., en tenant compte, d'un côté du milieu biblique (« Sitz im Lemen »), de l'autre des rapports essentiels avec le nouveau Testament. Cet article a été un phare lumineux pour la génération suivante des exégètes protestants: si la religion d'Israël doit d'abord être étudiée comme les autres

[58] Voir R. Smed, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 1904; F. Gisesebrecht, *Grundlage de israelitischen Religionsgeschichte*, 1904; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5e édition, 1907; K. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, 3e éd., 1912; E. Koenig, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 2e éd., 1915; R. Kittel, *Die Religion des Volkes Israel*, 1921; G. Hoelscher, *Geschichte der Israel. und jüdischen Religion*, 1922.

[59] B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1905; E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1911.

[60] R. Kittel, *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Z.A.W.*, 1921, p. 94 et suiv.

religions, elle implique également la foi pour être comprise dans son essence parce qu'elle est une religion révélée. De ce fait la description générique doit céder le pas à la description synthétique, à la synthèse systématique.

Ce fut l'objet des discussions des meilleurs auteurs protestants après la première guerre mondiale [61], suivies de plusieurs études fort intéressantes sur la théologie biblique de l'A.T., signées par W. Eichrodt et A. Weiser et O. Procksch. C'est de cette dernière que nous voulons rendre compte à présent [62].

La théologie biblique d'Otto Procksch tient compte du programme tracé par R. Kittel. S'il tient compte du milieu biblique c'est qu'il aide à comprendre la Bible elle-même et s'il ne renonce pas à un exposé historique, c'est que la révélation de l'A.T. s'est faite dans le temps au moyen de personnages et d'institutions historiques. Mais il trouve que l'œuvre la plus importante du théologien est de découvrir le sens surnaturel des faits et des personnages de l'A.T., et cela en fonction du Christ en qui se réalise la Révélation la plus sublime et auquel aboutit celle de l'A.T.

L'auteur divise donc son ouvrage en deux parties: dans la première il étudie l'histoire des idées théologiques dans le cours de la révélation de l'A.T. et, dans la seconde, il donne la synthèse de ces idées. L'histoire de la révélation est divisée en trois grandes périodes: l'ère des anciens prophètes (patriarches, Moïse, installation en Canaan); l'ère des rois (prophètes du Nord, Isaïe, du Deutéronome au Second Isaïe) l'ère postexilienne. Sa synthèse théologique est faite en trois points: Dieu et le monde (révélation de Dieu, noms divins, création, conception du monde: ciel — terre — nature — homme — monde souterrain); Dieu et le peuple élu (élection et alliance, culte, rois et lois, espérance messianique et règne de Dieu); Dieu et l'homme (foi, rémission du péché, intimité avec Dieu: état de grâce, moralité, vie éternelle, vision de Dieu).

61 Voir O. Eissfeldt, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie*, dans *Z.A.W.*, 1926, p. 1-12; W. Eichrodt, *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbstständige Bedeutung innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft ?* dans *Z.A.W.*, 1929, p. 83-91; A. Weiser, *Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *B.Z.A.W.*, 1936, p. 207 et suiv.

62 Otto Procksch, *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh, Bertelsmann, 1950, in-8 de VIII-788 p., prix: DM 26.

Voici comment il expose sa théologie historique. L'ère des patriarches réunit les données sur la foi et la morale d'Abraham et de ses descendants vues sur le fond de la religion sémitique. Dieu ('el) est la puissance mystérieuse, transcendante à l'homme, mais qui oblige ce dernier comme société et comme individu si bien qu'il ne peut se soustraire à son emprise sans danger pour son âme. Cette puissance n'est pas une pluralité, mais une puissance unique reconnue par la conscience et non par la nature et qui se manifeste dans la communauté cultuelle comme puissance religieuse, et dans la communauté culturelle basée sur la communauté du sang, comme une puissance morale. Dieu est le maître, l'homme est le serviteur. Dieu est saint, l'homme est pécheur: c'est pourquoi le culte est avant tout un culte expiatoire.

A Moïse, « la figure la plus imposante de l'histoire d'Israël », revient l'honneur d'avoir établi des relations indissolubles entre Yahweh et Israël par l'alliance du Sinaï. Il y a d'abord la révélation du nom de Yahweh. L'auteur ne croit pas que Moïse l'ait emprunté à une religion voisine (madianite ou quinite) et, s'il admet que des peuples sémites apparentés l'aient connu, il affirme que la révélation de ce nom par Moïse lui a conféré une signification nouvelle. Au Sinaï est rattachée l'œuvre législative de Moïse dont l'essence se trouve être le décalogue de même que l'établissement de l'alliance entre Israël et Yahweh, tandis qu'à Quadesh eut lieu l'organisation du culte et se fixa l'exercice du droit.

Après l'entrée en Canaan, le centre cultuel s'établit à Silo et le droit s'exprime dans le Code de l'Alliance.

L'ère royale est dominée par deux institutions: la royauté et le prophétisme. La caractéristique spécifique du roi d'Israël, c'est qu'il est « l'oint de Yahweh », relève donc de Dieu. Mais sa signification la plus sublime lui a été conférée par la prophétie messianique donnant à la dynastie davidique le caractère d'une relation de filiation adoptive par rapport à Yahweh, filiation qui prépare celle du grand roi davidique objet de l'espérance messianique.

Pourtant ce n'est pas le roi mais le prophète qui représente la conscience nationale du peuple élu. Appelé par vocation spéciale à être le peuple de Yahweh, mais toujours en danger d'être infidèle

à sa mission, Israël est secoué et rappelé à la pénitence par ses prophètes qui, s'ils n'ont pu le préserver de la catastrophe, en ont inspiré et sauvé le « reste », c'est-à-dire ceux qui, durant la longue lutte Yahweh et Baal, au temps de la royauté, sont restés fidèles à leur Dieu.

Les bases sur lesquelles reposent l'État juif postexilien sont le sacerdoce et le document sacerdotal, Ézéchiel et l'exil. Tandis qu'avant l'exil le sacerdoce était mis à l'ombre par l'influence des prophètes, inspirateurs dynamiques de la foi en Yahweh, son importance ne cesse de croître après l'exil jusqu'à devenir, dans le grand prêtre, le représentant du peuple de Dieu. Le code sacerdotal représente sa théologie. Pour la formation de la communauté juive l'influence d'Ézéchiel a été décisive, mais elle n'eût pas été possible sans la catastrophe nationale de l'exil. L'organisation de cette communauté relève du sacerdoce, des derniers prophètes et de la Loi. La théologie, dont le culte, la foi et l'histoire (Chroniques) sont les monuments, s'est exprimée surtout dans la poésie des prophètes et des sages d'Israël.

Après ce développement de la théologie historique suivant les personnages de l'A.T. l'auteur fait la synthèse des idées théologiques sous le triple chef de Dieu et le monde, Dieu et le peuple élu, Dieu et l'homme. Pour donner une idée de la méthode et de l'esprit il nous suffira de choisir un point de doctrine de chacun de ces trois chapitres.

Les relations entre Dieu et le monde, d'après la théologie de l'A.T. sont basées sur la *révélation de Dieu.* Pour O. Procksch la manifestation la plus ancienne de Dieu est celle de l'Ange de Yahweh, du temps des patriarches [63]. Il est non seulement le messager de Yahweh il en est la manifestation visible puisque l'Ange de Yahweh parle de Dieu tantôt à la première personne [64], tantôt à la troisième. Cette conception populaire, attribuant à Yahweh la forme d'un ange, dure encore au temps des Juges [65]. Au Sinaï est inaugurée une autre

[63] Elle est connue des deux sources, J: Gen. 16, 7 et suiv.; 24, 7.40; Ex. 3, 2; Num. 22, 23 et suiv.; E: Gen. 21, 17-19; 22, 11; 31, 11; 48, 16; Ex. 14, 19; 33, 2; Num. 20, 16.

[64] Voir Gen. 16, 10 contre 16, 13; 21, 18.

[65] Lagrange a émis l'opinion que l'« Ange de Yahweh » pourrait être une glose dans les récits anciens pour en atténuer l'anthropomorphisme. Un indice nous est

manifestation divine: la gloire de Yahweh (Kābôd). Moïse la voit au Sinaï [66] d'après J, tandis que d'après E il voit Yahweh lui-même et lui parle face à face. C'est donc Yahweh lui-même qui est manifesté par sa gloire. Invisible de par sa nature, il se manifeste dans le monde sensible par des signes naturels tels que la nuée (E) ou le plancher de saphirs (P) de l'Exode. Parmi les prophètes Ézéchiel donne une description analogue à celle de P tandis que dans Isaïe VI la gloire de Yahweh correspond à sa Sainteté dont elle est la manifestation extérieure. Au point de vue théologique la description de toutes ces manifestations divines prouve que Dieu est au-dessus de l'espace et du temps.

A côté de ces manifestations apparentes dans l'Ange et la Gloire, il y a le témoignage que Dieu a donné de lui-même dans la révélation du nom divin de *Yahweh*, devenu le mot de ralliement pour les douze tribus, le garant du monothéisme et le nom distinctif du vrai Dieu par rapport aux divinités païennes. Pour l'explication l'auteur renonce à découvrir avec certitude la racine philologique du nom, mais croit trouver la révélation originale dans Ex. 34, 6a: « Yahweh, Yahweh » (J). Et comme, d'après le Yahwiste, Dieu est invoqué sous ce nom depuis Enoch (Gen. 4, 26), le ton serait sur la répétition du nom [67]; Yahweh, invoqué depuis les origines, reconnaît vraiment ce nom. Inexplicable en lui-même il ne peut être comparé qu'à lui-même comme on dit: Dieu est Dieu [68]. Ce fut le nom propre de Dieu dans l'A.T., tandis que les noms divins El, Eloah et Elohim, communs aux langues sémitiques, sont plutôt des qualificatifs exprimant l'idée de la divinité.

Les relations entre Dieu et le peuple élu sont exprimées par le terme *berît*, alliance, dont l'importance est évidente puisqu'il sert à désigner les deux Testaments. Pour se rendre compte de son rôle il faut examiner la notion et en faire l'histoire. Pour l'auteur la

fourni par des cas où le texte hébraïque lit « Yahweh » et les LXX « l'ange de Yahweh », textes très anthropomorphiques. Ainsi, Ex. 4, 24, Yahweh vient à la rencontre de Moïse pour le faire mourir; dans les LXX c'est l'ange qui veut tuer Moïse (voir, Lagrange, *L'ange de Yahweh*, dans *R.B.*, 1903, p. 212-225.

66 Ex. 33, 17 et suiv.

67 De même E dans Ex. 3; 14.

68 P. qui renonce à toute explication étymologique se contente de la formule: Je suis Yahweh.

seule étymologie acceptable serait *baray* « manger » « se rassasier ». Et *berît* serait, à l'origine, un repas sacrificiel, auquel est rattaché le serment de l'alliance (Gen. 19, 9 et suiv.) : de fait, un tel repas accompagne souvent la conclusion d'une alliance [69].

Si chaque alliance est un acte religieux, Dieu étant invoqué comme témoin, il y a une idée nouvelle dans l'alliance si Dieu n'est pas seulement témoin mais partie contractante. Or, tel est le contenu spécifique de l'alliance du Sinaï. Cette alliance repose entièrement sur l'élection gratuite de Yahweh car, sans un acte libre de la part de Dieu, une telle alliance ne peut être conclue. Il faut que Yahweh accorde la capacité juridique pour une alliance: il l'accorde par l'intermédiaire de Moïse, auquel il se révèle, et c'est avec lui que l'alliance se contracte, mais Moïse en tant que représentant de son peuple et en son nom. Cette alliance établit une relation juridique entre les parties contractantes caractérisée par le fait qu'elle ne place pas les parties sur le même pied, mais attribue à Yahweh toute la puissance et tout le droit, tandis que le peuple n'acquiert un droit juridique sur les droits de l'alliance qu'après en avoir rempli les conditions.

L'alliance du Sinaï est accompagnée du sacrifice requis sous les trois formes de sacrifice expiatoire, holocauste et sacrifice pacifique. D'autre part le décalogue constitue le document de l'alliance sinaïtique: le titre exprime l'obligation de Yahweh qui veut être le Dieu d'Israël, après avoir conduit le peuple hors du pays d'Égypte, tandis que le peuple (et la collectivité participe à la responsabilité des individus) s'oblige à observer la loi contenue dans les dix commandements.

Cette alliance est la base sur laquelle repose toute l'histoire du peuple de Dieu et tant l'Ancien que le Nouveau Testament témoignent de la force de l'idée de l'alliance, car tous les deux sont issus d'elle: ils sont les documents qu'elle a constitués au cours de l'histoire. L'alliance a son histoire dans l'histoire d'Israël, mais l'idée de l'alliance a également son histoire exprimée dans les différentes sources qui constituent l'A.T. Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement de cette partie qui expose, somme toute, les différents points de vue inclus dans l'idée de l'alliance et qui ont été plus ou moins

[69] Gen. 26, 28-30; 31, 52-54; pour l'Alliance mosaïque: Ex. 24, 11 voir v. 4-8 (E).

fortement accentués aux différentes époques et par les différents auteurs.

Dans les développements sur Dieu et l'homme, l'auteur est amené à traiter de la foi, de la réconciliation avec Dieu et de l'union à Dieu. Notons l'importance qu'il attribue à la foi dans la théologie de l'A.T. Elle est l'élément spécifique qui distingue la religion d'Israël de toute autre, et lui confère un caractère théologique que ne partage aucune autre, à l'exception du christianisme. Dans le paragraphe de la réconciliation de l'homme avec Dieu, l'auteur note qu'il n'est guère question dans l'A.T. du droit à la rétribution: argument efficace contre l'affirmation qui prétend que la foi en Dieu est la conséquence des spéculations sur la vie dans l'autre monde, car la foi a existé mille ans, dans l'A.T., sans prétendre à la rétribution dans l'au-delà, et l'espérance en la vie bienheureuse, quand elle s'est manifestée, n'était pas la cause de la foi, mais son dernier fruit.

Le livre d'O. Procksch est un témoin de la génération des exégètes protestants modernes: nous sommes loin des positions radicales de l'exégèse critique. Dans l'ensemble l'ouvrage peut être favorablement accueilli par l'exégèse catholique. Citons, pour terminer, la conclusion de l'auteur: « La théologie de l'Ancien Testament s'exprime dans une littérature millénaire. Les études scientifiques ont prouvé qu'elle a suivi une longue évolution: la première partie de l'ouvrage a voulu l'esquisser. Mais, dans cette évolution, la foi de l'A.T. est restée essentiellement la même, comme il ressort de la seconde partie . . . C'est le même Dieu qui s'est révélé personnellement aux patriarches et aux prophètes. C'est en lui qu'ils ont trouvé leur Dieu, qu'ils ont puisé la force de vivre . . . Le porteur de sa révélation a été le prophète, non le prêtre, encore moins le poète que chacun porte en soi. Ce n'est pas à partir de la chair et du sang, ni à partir de la race et de la nature que l'idée de Dieu s'est développée, comme si l'homme naturel était capable de la saisir. Dieu n'est pas une création de l'homme, une image qui serait semblable à l'homme. L'homme, au contraire, doit se soumettre à Dieu, s'il veut apprendre à le connaître, comme se sont soumis les patriarches et les prophètes, quand il les exilait de leur patrie et de leur maison paternelle. Il doit allumer sa lumière au flambeau des prophètes,

lequel a été allumé par Dieu lui-même. Alors il contemplera le vrai Dieu, même s'il reste voilé; mais il sait qu'il le verra un jour tel qu'il est. »

* * *

En l'honneur d'Alfred Bertholet un mémorial a été édité à l'occasion du 80e anniversaire de l'exégète méritant [70]. Ce volume de près de 600 pages offre un abondant choix, intéressant à peu près toutes les disciplines auxquelles s'est consacrée l'activité de Bertholet. Signalons l'article d'O. Grether (p. 192-207) sur la méthode de l'enseignement de la langue hébraïque; l'étude de S. Mowinckel (p. 379-394) qui bat en brèche le système métrique de Sievers dans la poésie hébraïque et propose de remplacer le rythme des mots par le rythme du sens et de faire de la célèbre quinā (5 accents) un vers de 7 accents (4 + 3); une étude du P. Kahle sur la prononciation de l'hébreu chez les Samaritains (p. 281-286): les nouveaux manuscrits découverts près de la Mer Morte lui fournissent une preuve que les Samaritains ont conservé les traditions prémassorétiques.

On serait tenté d'entrer dans les détails pour nombre d'articles exégétiques: critique textuelle de J. A. Bewer, restitution du poème messianique d'Isaïe 8, 23 par A. Alt [71]; la fin « des loups du soir » en Soph. 3, 2b qui ont causé bien des ennuis aux exégètes, etc.

Nous nous attardons un peu plus à l'étude de H. W. Hertzberg sur la *Structure du Livre de Job* (p. 233-258), parce qu'elle nous semble apporter une contribution positive au problème posé par ce livre fameux et se situer, comme la théologie de Procksch, sur la même ligne d'un retour vers l'étude théologique de l'A.T.

L'on sait que beaucoup d'auteurs critiques attribuent très peu de chapitres à l'auteur du livre de Job. Hölscher, qui récuse ce radicalisme [72], lui enlève exactement un tiers du livre actuel [73], dont surtout les discours d'Elihou, les poèmes sur la sagesse, l'autruche, l'hip-

70 *Festschrift Alfred Bertholet* zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und freunden, herausgegeben durch Wilhelm Baumgartner, Otto Eissfeldt, Karl Elliger, Leonhard Rost, in-8 de VIII-578 p., Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1950, prix: DM 58.

71 Notons que cette restitution pèche contre les principes émis par S. Mowinckel dans le même volume. L'auteur présente des strophes parfaitement harmonisées (2 + 2), mais au prix de quelles suppressions ou additions !

72 G. Hoelscher, *Das Buch Hiob* (Hat 17) Tübingen 1937, p. 5.

73 16 pages sur 49 dans la *Biblia Hebraica* de Kittel.

popotame et le crocodile. C'est que tous ces auteurs partent tous du même principe exprimé par O. Eissfeldt: pour comprendre le livre et son but, il faut partir de l'analyse littéraire.

Hertzberg, citant d'ailleurs une phrase d'A. Bertholet, dit qu'il faut expliquer le livre dans l'ensemble de la littérature sapientielle et, pour en saisir la structure, il faut avant tout en comprendre le contenu théologique. Tous les auteurs sont d'accord: c'est la justice de Dieu qui est en cause. Mais la discussion suit les procédés de la littérature sapientielle. Au sujet de cette justice divine, la Sagesse d'Israël enseigne qu'elle s'exerce jusque dans les détails de la vie humaine et comprend la rétribution en ce bas monde. Mais l'homme qui raisonne se heurte à deux difficultés: n'est-ce pas l'homme qui « arrange » sa vie, et Dieu n'intervient alors que pour constater le bien et le mal ? D'autre part il arrive, dans la pratique, qu'une vie, si bien « arrangée » par la Sagesse, est traversée par un événement imprévisible.

Tel est l'arrière-plan et le point de départ du livre de Job: une vie, conduite selon les règles de la Sagesse, est traversée par une intervention de puissances supérieures. Et, à lire l'histoire de cet homme (chap. 1 et 2, 42), il semble que cette intervention n'était, somme toute, qu'une interruption et que l'exception confirme la règle, selon laquelle le juste reçoit, dès ici-bas, le salaire de sa justice. Mais, dans le cadre de cette histoire, est traité le problème auquel est soumis l'homme qui subit une telle intervention: comment se comporte-t-il et que fait-il du schéma si bien ordonné de la Sagesse ?

Or Job, au lieu d'être résigné, se plaint et accuse: il proteste de ce que son système de la rétribution soit démontré faux et, par conséquent, il insiste sur sa justice et cela à tel point que sa discussion devient égocentrique: il cite même Dieu en jugement.

Job est donc le représentant de la Sagesse. Ses trois amis le sont également, car, dans la discussion, non seulement la rétribution, mais le concept même de la sagesse, joue un rôle. Or il arrive que la discussion des quatre Sages n'aboutit à aucune solution et Job juge toujours la situation en partant de son innocence.

C'est à cet endroit que vient le poème sur la Sagesse (ch. 28). Il veut insinuer que la sagesse humaine, ni celle de Job, ni celle des amis, ne peut aboutir, si elle n'est pas la sagesse de Dieu.

Job reste donc seul en face de Dieu, les amis ayant perdu. Dans les chapitres 29-31 il reprend ses arguments contre Dieu et son accusation atteint le paroxysme dans l'expression de l'autonomie de l'homme en face de Dieu: c'est alors que l'innocence de Job devient son péché (eritis sicut Deus). Cette attitude extrême de Job ne peut être juste et demande une réponse: elle est fournie par Elihou et Dieu.

Le rôle d'Elihou est de fournir un nouveau point de vue avant l'intervention décisive de Dieu, tout en la préparant. De fait, avec les discours des trois amis, la Sagesse d'Israël n'a pas dit son dernier mot. Elihou le dit: d'abord il met Job en face de Dieu ce qu'ont négligé les amis, qui ont recherché les causes du malheur, sans s'occuper de la Providence. Dans le deuxième discours, il oppose la justice humaine et la justice divine, et donne à Dieu le droit de se taire, comme il le fait à l'égard de Job; et, dans le troisième, répondant à Job, qui demandait à quoi sa justice avait été utile, il oppose la majesté de Dieu à cette façon égocentrique de penser: c'est donc restaurer l'échelle des valeurs bouleversée par Job; finalement il reprend le thème de la justice divine en laquelle il y a une justice qui relève, et donc une bonté divine. L'intervention divine est maintenant préparée.

Le premier discours de Yahweh parle de la grandeur divine: les plans divins sont merveilleux et inaccessibles à la Sagesse humaine. Dans sa réponse, Job avoue qu'il est allé trop loin. Le second discours insiste sur la puissance qui se manifeste dans la création (voir poèmes sur l'hippopotame et le crocodile — Behemoth et Leviatan !) pour amener Job à s'humilier devant Dieu, le Saint, le Caché qui s'approche pourtant de l'homme, même s'il ne pénètre pas ses desseins. Job reconnaît sa faute et accepte les conséquences: ce sage, qui s'est cru juste de sa sagesse, en est réduit à s'abandonner à la grâce de Dieu.

Ainsi les parties de l'analyse littéraire, regardées comme étrangères au livre de Job, peuvent s'intégrer dans l'ensemble quand on

part du contenu théologique en discussion et quand on tient compte des méthodes de la Sagesse d'Israël, qui n'a pas nos habitudes logiques de procéder. Le génie sémitique au contraire pose un problème, l'étudie en entier sous un aspect, reprend ses considérations sous un autre point de vue, et cela, souvent d'une façon qui peut dérouter nos habitudes formées par le génie gréco-latin.

Nous ne pouvons fermer ce livre si riche sans signaler encore l'article de F. M. Th. de Liagre-Böhl sur l'*Idée missionnaire et l'idée de l'élection* en Israël: c'est l'histoire de l'universalisme et du particularisme dans l'A.T. (p. 77-96). L'auteur suit les cheminements de ces idées à travers l'histoire d'Israël, décrivant leurs crises, leur évolution jusqu'à la synthèse dans le Christ en qui d'ailleurs convergent toutes les lignes de l'économie du salut.

IV. — SCIENCES ORIENTALES.

Si la connaissance du milieu biblique est nécessaire à l'intelligence de l'Écriture, il est indispensable d'avoir en main une édition des principaux textes littéraires de l'Ancien Orient, quand les éditions spécialisées sont inaccessibles. Jusqu'à ce jour les *Altorientalische Texte zum Alten Testament* de Hugo Gressmann (édition 1926) ont été l'ouvrage classique des exégètes pour la confrontation des textes bibliques avec les autres sources littéraires du milieu culturel. Il est évident que les progrès réalisés, tant sur le terrain des fouilles que dans le domaine de la connaissance des langues et littératures orientales, devaient le faire vieillir. Nous avons signalé ici même, l'année dernière (p. 51 *), la publication d'un choix de textes. Mais la forme modeste du manuel de K. Galling n'avait pas la prétention de remplacer Gressmann. J. B. Pritschard vient de réaliser cette publication attendue par tous les exégètes dans son ouvrage *Ancient Near Eastern Texts*[74]. Pour la traduction, les annotations, l'introduction et la bibliographie des différents textes l'éditeur a fait appel aux différents spécialistes en leur matière.

Une innovation, par rapport à Gressmann, est déjà la présentation suivant les genres littéraires, non suivant les langues. On trou-

[74] *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edited by J. B. Pritchard. Princetown University Press, 1950, in -4° de XXI — 526 p.

vera donc sous les divers titres (mythes et légendes, textes législatifs, rituels et incantations, hymnes et prières, littérature sapientielle, lamentations, chants profanes, lettres) tous les textes du monde oriental. Cela facilitera la comparaison des textes bibliques avec ceux des voisins d'Israël et l'exégète, qui étudie un genre littéraire de la Bible, n'a qu'à se reporter à cet ouvrage pour trouver groupés ceux du milieu culturel [75].

Les mythes et légendes contiennent un choix de textes égyptiens présentés par J. A. Wilson. Quelques nouveaux textes apparaissent dans cette collection, contenue déjà dans Gressmann en majeure partie. Un enrichissement vraiment nouveau est constitué par les textes sumériens traduits par S. N. Kramer (p. 37-59), par les textes hittites dus à A. Goetze (120-128), et par les textes de Râs Shamra présentés par H. L. Ginsberg (129-155). On sera reconnaissant aux éditeurs pour ces sections nouvelles surtout qui contiennent un véritable trésor de mythes et de légendes difficilement accessibles jusqu'ici. Les mythes accadiens sont traduits par E. A. Speiser (60-119).

Les textes législatifs (159-223). Outre les codes déjà connus, présentés dans une traduction nouvelle et accompagnés d'une bibliographie rajeunie, il faut signaler les codes récemment découverts, celui de Lipit-Ishtar traduit par Kramer (159-161), celui d'Eshnunna traduit par Goetze (161-163). Notons encore les traités égyptiens et hittites (199-206) et les instructions hittites (207-211) qui illustrent les textes législatifs. Enfin, pour terminer cette section, Wilson, Meek et Ginsberg donnent des documents relatifs à la pratique de la jurisprudence.

Pour les textes historiques (227-322), il faut citer la nouvelle stèle d'Aménophis II qui mentionne les *Apiri;* Gressmann avait reproduit une source plus fragmentaire de ce texte. Nouveaux sont aussi les Ostraka de Lâkish, dont W. F. Albright traduit et annote les principaux.

[75] Bien que les textes suggèrent par eux-mêmes les rapprochements utiles les éditeurs ont cru bon d'ajouter des notes renvoyant aux parallèles bibliques. Elles sont sobres en général et objectives, formulées avec prudence là où la certitude n'est pas acquise. Voir, 'Apiru, p. 22, n. 4 et p. 247, n. 47.

Suivent enfin les rituels et incantations, les hymnes et prières, la littérature sapientielle, la lamentation sur la destruction d'Ur, des chants, des lettres et divers textes.

Trois *Indices* complètent le volume. Le premier réunit les textes selon les langues et cultures pour faciliter une vue d'ensemble sur la littérature des différents peuples, le second contient les références bibliques indiquées dans l'ouvrage, le troisième donne la liste des noms propres.

Aux spécialistes des langues orientales de préciser la valeur des différentes traductions. Le choix des auteurs est pourtant une recommandation et l'on peut attendre d'eux un travail sérieux. Ce n'est pas être prophète que de prédire aux *Ancient Near East Texts* le succès des *Altorientalische* de Gressmann.

* * *

Si les textes littéraires du milieu biblique sont nécessaires à l'exégète, il en va de même de l'histoire du Proche Orient, dont l'histoire du peuple d'Israël fait partie, car l'on sait les répercussions qu'eut sur Israël l'histoire des peuples voisins. Évidemment, on pouvait se référer à des ouvrages sur l'histoire de l'Égypte ou de l'Assyrie, etc. quand on étudiait l'histoire d'Israël, mais il manquait jusqu'à ce jour une histoire d'ensemble du Proche Orient antique. Deux auteurs, spécialistes en leur matière, ont comblé cette lacune par la publication d'un volume intitulé: *Égypte et Proche Orient dans l'Antiquité*[76].

Alexandre Scharff, mort vers la fin de 1950, est l'auteur de l'histoire de l'Égypte depuis la préhistoire jusqu'à la fondation d'Alexandrie (p. 1-192). La carte, p. 1, et la table chronologique p. 192 en facilitent la lecture. Antoine Moortgat expose l'histoire du Proche Orient jusqu'à l'hellénisme (193-505) avec une carte (p. 200-201) et un tableau synoptique pour l'histoire du Proche Orient, dans lequel les rois et les principaux événements sont disposés face à face selon l'ordre chronologique. Pour l'histoire égyptienne, A. Scharff suit les divisions habituelles: préhistoire, suivie d'une étude sur la chronologie, l'An-

[76] A. Scharff und A. Moortgart, *Ægypten und Vorderasien im Altertum*, München, Verlag F. Bruckmann, 1950, in-8 de V-535 p., 2 cartes, prix: DM 18.

cien Empire, l'Empire Moyen, le Nouvel Empire et la décadence. A. Moortgat divise l'histoire du Proche Orient en trois parties: depuis les débuts jusqu'à Hammurabi, la domination des peuples des montagnes (Hittites), la lutte pour la prédominance politique et culturelle (empires assyrien, chaldéen, perse). Le tableau synoptique cite les peuples dont il est question: Hittites, Sumer, Accad, Babylone, Assur, Mari, Elam, Peuples de la Mer, Mitanni, etc. Cette abondance de peuples qui constituent la trame de cette histoire rend évidemment compréhensible le fait que tous les chapitres ne sont pas traités avec la même acribie et les différents spécialistes peuvent s'être formé une autre opinion, basée sur de nouvelles découvertes, comme le spécialiste en archéologie ou en langue cunéiforme peut avoir un autre point de vue (p. 504).

Ce qui agrémente la lecture de l'ouvrage c'est la large place faite à l'archéologie et à l'histoire de l'art. Et ce qui recommande ce volume aux exégètes c'est que l'histoire, ainsi décrite, fait mémoire des événements qui, de quelque façon, ont exercé une influence sur Israël. C'est que la Palestine, se trouvant entre les deux grands centres culturels de l'Antiquité, a été très souvent le terrain de leur rencontre soit pour la guerre soit pour l'influence culturelle. Et quiconque s'intéresse à l'histoire de l'A.T. sera heureux de trouver dans ce volume une esquisse solide et sérieuse de tout le milieu biblique.

Albert STROBEL, o.m.i.

Le Décret de Gratien et la nature du droit canonique

Dans une allocution récente, Sa Sainteté Pie XII a signalé de nouveau le rôle éminent du *Décret* de Gratien dans le développement du droit de l'Église:

> Ce que Justinien avait fait pour harmoniser le droit romain, Gratien le fit pareillement pour le droit canonique. Il a admirablement travaillé pour que son Décret l'emporte par son unité, sa structure cohérente et la proportion des éléments innombrables et divers qui y sont rassemblés et disposés [1].

Pour nous unir aux assises commémoratives de Bologne, il nous semble à propos de prolonger les affirmations pontificales dans l'analyse de la *Concordia discordantium canonum.*

Nous considérerons les vingt premières distinctions qui contiennent ce qu'on pourrait appeler des *normæ generales* [2]; nous verrons que, dans ce traité tout-à-fait typique, l'auteur se révèle penseur et juriste remarquable.

Cette petite étude exposera d'abord le texte, puis la pensée de Gratien relativement à la nature du droit canonique [3].

I. — LE TEXTE DE GRATIEN.

Le *Décret* n'est pas seulement la collection ecclésiastique la plus complète de son époque, il est surtout un essai de traité méthodique. C'est en cela que réside sa supériorité sur les travaux antérieurs, tel

[1] S. S. Pie xii, *Discours du Saint-Père aux membres du Congrès réunis pour le VIIIe centenaire du Décret de Gratien,* dans *La Documentation catholique,* 49 (1952), p. 642.

[2] Voir certaines indications utiles dans J.-F.-M. Lequeux, *Histoire du Droit canon,* Paris, Leroux et Jouby, 1951, p. 227-228.

[3] Nous n'entendons pas faire une étude de critique textuelle mais un exposé élémentaire de la méthode et de la doctrine de Gratien. Les données de l'édition Friedberg nous suffisent donc avec une certaine vérification.

le *Décret* d'Yves de Chartres qui en fut probablement la source maîtresse. « Les originalités du *Décret* sont, avant tout, le plan et la méthode [4] », a-t-on écrit. C'est très juste: Gratien ne fut pas un simple copiste ou un compilateur érudit, il fut avant tout un penseur original. C'est, en effet, son système qui caractérise son œuvre et lui donne sa pleine valeur [5]. Le seul fait d'avoir placé en tête de son travail un exposé préliminaire des principes généraux du droit ecclésiastique démontre la perspicacité de son esprit. Il nous semble que le maître, déjà en possession de ses connaissances théologiques et juridiques, a dû procéder comme suit dans la composition de la *Concordia:* 1° il se trace d'abord un plan logique de l'ensemble du droit canonique; 2° dans ce plan, il fait entrer les textes (ou *auctoritates*) tirés des principales collections préexistantes; 3° il ajoute des commentaires ou *dicta* destinés à unifier et expliquer des directives d'origine disparate et de valeur inégale.

Il y a donc trois éléments à examiner dans le texte même: le plan, la documentation, le commentaire.

A. Le plan du traité.

L'organisation du traité que nous étudions suppose une pensée originale comme il ressort du plan reconstitué à l'aide de certaines indications des *dicta* [6].

La disposition logique adoptée par Gratien est effectivement nouvelle et indépendante des documents cités. Même les quatre premières distinctions, qui utilisent presque verbalement le livre cinquième des *Étymologies* d'Isidore de Séville, ne sont pas une reproduction servile. C'est ainsi que le chapitre premier de ce livre est cité dans la septième distinction du *Décret,* tandis que son chapitre seize est inclus dans la troisième distinction pour s'y intégrer dans le plan

[4] G. Le Bras, *Vues sur les problèmes posés autour du Décret de Gratien,* dans *Apollinaris,* 21 (1948), p. 114.

[5] On s'explique mal cette affirmation du professeur Le Bras faite au même endroit: « Peut-être Gratien n'avait-il point de système. Pour prendre son élan, il nous semble qu'il s'est logé d'abord dans des structures anciennes: Isidore et les Pastorales lui ont fourni la carcasse de la première Partie . . . » A notre avis, l'agencement même des textes de saint Isidore, par exemple, montre qu'ils sont disposés selon un plan nouveau, comme nous le dirons.

[6] Nous disposerons plus loin les *dicta* de Gratien selon les divisions de ce plan tel que nous avons cherché à le reconstituer.

préétabli. Les autres documents empruntés aux collections antérieures, à celle d'Yves de Chartres surtout, ne sont pas reproduits en bloc, mais sont disposés en des lieux divers conformément à la synthèse théorique de Gratien.

Le moine camaldule a donc voulu composer un véritable traité de la nature du droit canonique, le premier essai de ce genre. Saint Isidore de Séville avait bien introduit dans le domaine ecclésiastique des définitions tirées du droit romain, mais il n'avait point adapté ces notions à la vie de l'Église et s'était contenté de les citer sans modification. Gratien, au contraire, pense tout d'abord en homme d'Église et se sert des textes civils dans un but canonique. Nous trouvons un exemple de cette orientation dans le chapitre quatre de la troisième distinction où sont ajoutés au texte romain ces mots ecclésiastiques: *Dilige Dominum Deum tuum* . . . Ce petit traité paraît donc être le premier effort doctrinal tenté en vue d'adapter au droit de l'Église la théorie du droit romain telle que comprise par la tradition catholique à la suite d'Isidore de Séville.

Gratien apparaît ainsi, dès le début de son ouvrage, comme un penseur soucieux d'ordre et de clarté qui utilise pour le bien de l'Église le trésor de la tradition juridique.

B. La documentation du traité.

Dans le cadre systématique des vingt premières distinctions, le *Décret* range une série de cent cinquante-cinq documents puisés à des sources diverses. Gratien n'eut point à déployer en cela un génie spécial; il lui suffit de recueillir dans quelques collections préexistantes les textes les plus nombreux possible et les plus pertinents pour les disposer selon les divisions de son plan.

Pour comprendre la portée de la *Concordia*, il est nécessaire d'examiner, si superficiellement que ce soit, les sources de sa documentation.

1. *Sources matérielles.*

Ce traité de la nature du droit canonique a pu se réaliser sans grande recherche. Sa matière se trouve à peu près intégralement dans quatre ouvrages: les *Étymologies* d'Isidore de Séville, le *Décret* d'Yves

de Chartres, la collection d'Anselme de Lucques et la collection *Tripartite.*

Les éditions actuelles ne permettent point une étude définitive des sources; d'ailleurs, même des textes scientifiquement établis n'indiqueraient pas les manuscrits utilisés par Gratien lui-même et laisseraient encore place à toutes les hypothèses. Pour la même raison, il n'est pas possible de déterminer avec certitude l'ordre suivi par l'auteur dans l'usage des collections.

Il est évident que Gratien avait en main les *Étymologies* qu'il cite plus copieusement que les collections antérieures, soit vingt-neuf passages généralement reproduits selon leur disposition originale. Supposant ensuite qu'il se servit des collections canoniques suivantes dans l'ordre où nous les énumérons, il a pu trouver quatre-vingt-trois de ses documents dans le *Décret* d'Yves de Chartres, dix-neuf dans la collection d'Anselme de Lucques et douze dans la *Tripartite.* Ainsi, sur cent cinquante-cinq *auctoritates* alléguées, cent quarante-trois peuvent provenir de quatre ouvrages seulement; douze textes, dont deux *paleæ*, ont dû être tirés d'ailleurs.

Ces chiffres, sans être définitifs, nous donnent une idée de la documentation suffisante pour composer le traité que nous étudions.

2. *Sources formelles.*

Si nous considérons maintenant la nature des documents utilisés ici par Gratien, nous trouvons que, sur les cent cinquante-cinq autorités, dix sont des textes pseudo-isidoriens, onze sont d'origine douteuse ou inconnue et cent trente-quatre sont authentiques. Parmi les citations avérées, neuf sont maladroitement attribuées à d'autres qu'à leurs auteurs réels et deux amalgament des textes différents.

Les documents reconnus proviennent d'au moins quarante-sept écrivains divers, depuis saint Cyprien jusqu'à saint Grégoire VII. Parmi eux, soixante-neuf sont d'origine patristique; saint Isidore de Séville tient le premier rang avec trente-trois citations et saint Augustin vient ensuite avec vingt-trois extraits. Les décrétales fournissent quarante-deux *auctoritates;* saint Nicolas Ier revient onze fois et saint Grégoire le Grand dix fois. Les décrets de conciles univer-

sels ou particuliers sont au nombre de vingt. Les documents impériaux sont utilisés trois fois.

Une trentaine de ces cent trente-quatre textes portent sur la doctrine juridique; une quarantaine sont d'ordre historique ou théologique et une soixantaine sont à proprement parler des textes canoniques, soit pontificaux, soit conciliaires.

Ce coup d'œil jeté sur la documentation de Gratien suffit à découvrir la diversité de son inspiration. Ses *normæ generales* ne sont donc pas seulement un schéma logique, elles sont aussi un trésor documentaire.

C. La doctrine canonique du traité.

Gratien ne s'est pas contenté d'un plan et de citations; il a voulu organiser ces éléments en une synthèse canonique. Les textes, disparates et souvent contradictoires, exigeaient un commentaire que nous trouvons dans ses *dicta* reproduits ici selon l'ordre systématique que nous avons essayé de reconstituer [7].

1. *Le droit considéré abstraitement.*

a) Le droit en général [D. I]:

Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure et moribus. Jus naturæ est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in evangelio: « Omnia quecunque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Hæc est enim lex et prophetæ » [Dictum init. D. I].

Ex verbis hujus auctoritatis evidenter, datur intelligi, in quo differant inter se lex divina et humana, cum omne quod fas est, nomine divinæ vel naturalis legis accipiatur, nomine vero legis humanæ mores jure conscripti et traditi intelligantur. Est autem jus generale nomen, multas sub se continens species [8] [Dictum post c. 1, D. I].

Cum itaque dicitur: « non differt, utrum consuetudo scriptura, vel ratione consistat », apparet, quod consuetudo partim est redacta in scriptis, partim moribus tantum utentium est reservata. Quæ in scriptis redacta est, constitutio sive jus vocatur; quæ vero in scriptis redacta non est, generali nomine, consuetudo videlicet, appellatur. Est et alia divisio juris [Dictum post c. 5, D. I].

[7] Notre plan ne concorde pas toujours avec les « Distinctions » qui sont postérieures à la composition du *Décret* et qui négligent parfois d'une manière évidente les indications ou le sens du texte.

[8] L'autorité alléguée antérieurement est un texte d'Isidore où l'on lit, au sujet des lois: « Divinæ natura, humanæ moribus constant [. . .]. Fas lex divina est: jus lex humana . . . »

b) Le droit humain en particulier:

i. *Sa nature:*

A) Le droit commun:

1° Le droit civil [D. II]:

Omnes he species secularium legum partes sunt. Sed quia constitutio alia est civilis, alia ecclesiastica: civilis vero forense vel civile jus appellatur, quo nomine ecclesiastica constitutio appelletur, videamus [Dictum init. D. III].

2° Le droit ecclésiastique [D. III]:

Ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur. Quid autem canon sit Ysidorus in lib. VI. Ethim. declarat . . . [Dictum init. D. III].

Porro canonum alii sunt decreta Pontificum, alii statuta conciliorum. Conciliorum vero alia sunt universalia, alia provincialia. Provincialium alia celebrantur acutoritate Romani Pontificis, presente videlicet legato Sanctæ Romanæ ecclesiæ; alia vero auctoritate patriarcharum, vel primatum, vel metropolitanorum ejusdem provinciæ [Dictum post c. 2, D. III].

B) Le droit privé:

Hec quidem de generalibus regulis intelligenda sunt. Sunt autem quedam privatæ leges, tam ecclesiasticæ quam seculares, que privilegia appellantur [Dictum post c. 2, D. III].

ii. *Son autorité* [D. IV]:

Officium vero secularium, sive ecclesiasticarum legum est, precipere quod necesse est fieri, prohibere quod malum est fieri; permittere vel licita, ut premium petere, vel quedam illicita, ut dare libellum repudii, ne fiant graviora [Dictum post c. 3, D. III].

Causa vero constitutionis legum est humanam cohercere audaciam et nocendi facultatem refrenare . . . [Dictum init. D. IV].

Preterea in ipsa constitutione legum maxime qualitas constituendarum est observanda, ut contineant in se honestatem, justitiam, possibilitatem, convenientiam et cetera . . . [Dictum post c. 1, D. IV].

Ideo autem in ipsa constitutione ista consideranda sunt, quia cum leges institutæ fuerint, non erit liberum judicare de ipsis, sed aportebit judicare secundum ipsas . . . [Dictum post c. 2, D. IV].

Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullæ leges hodie abrogatæ sunt, ita moribus utentium ipsæ leges confirmantur. Unde illud Thelesphori Papæ (quo decrevit, ut clerici generaliter a quinquagesima a carnibus et deliciis jejunent) quia moribus utentium approbatum non est, aliter agentes transgressionis reos non arguit [Dictum post c. 3, D. IV].

Hec etsi legibus constituta sunt, tamen quia communi usu approbata non sunt, se non observantes transgressionis reos non arguunt; alioquin his non obedientes proprio privarentur honore, cum illi, qui sacris nesciunt obedire canonibus, penitus officio jubeantur carere suscepto; nisi forte quis dicat, hec non decernendo esse statuta, sed exhortando conscripta. Decretum vero necessitatem facit, exhortatio autem liberam voluntatem excitat [Dictum post c. 6, D. IV].

Hec, que de privilegiis et ceteris infra positis scripta sunt, tam secularibus quam ecclesiasticis legibus conveniunt. Nunc ad differentiam naturalis juris et ceterorum revertamur [Dictum init. D. V].

2. *Le droit considéré concrètement.*

a) Le droit en général:

i. *Source et autorité du droit:*

A) Le droit naturel:

1° Ses sources [D. V.]:

Naturale jus inter omnia primatum obtinet et tempore et dignitate. Cepit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immutabile permanet [Dictum init. D. V].

2° Son autorité [D. VI]:

Sed cum naturale jus lege et evangelio supra dicatur esse comprehensum, quedam autem contraria his, que in lege statuta sunt, nunc inveniantur concessa, non videtur jus naturale immutabile permanere. In lege namque precipiebatur: « ut mulier si masculum pareret, quadraginta, si vero feminam, octuaginta diebus a templi cessaret ingressu »; nunc autem statim post partum ecclesiam ingredi non prohibetur. Item mulier, que menstrua patitur, ex lege immunda reputabatur; nunc autem nec, ecclesiam intrare nec sacræ communionis misteria percipere, sicut illa, que parit, vel illud, quod gignitur, nec statim post partum baptizari prohibetur [Dictum init. D. V].

Quia vero de naturæ superfluitate sermo cepit haberi, queritur, an post illusionem, que per somnium accidere solet, corpus Domini quilibet accipere valeat, vel si sacerdos sit, sacra misteria celebrare [Dictum init. D. VI].

His ita respondetur. In lege et evangelio naturale jus continetur; non tamen quecunque in lege et evangelio inveniuntur, naturali juri coherere probantur. Sunt enim in lege quedam moralia, ut: non occides et cetera, quedam mistica, utpote sacrifitiorum precepta, et alia his similia. Moralia mandata ad naturale jus spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur. Mistica vero, quantum ad superficiem, a naturali jure probantur aliena, quantum ad moralem intelligentiam, inveniuntur sibi annexa; ac per hoc, etsi secundum superficiem videantur esse mutata, tamen secundum moralem intelligentiam mutabilitatem nescire probantur. Naturale ergo jus ab exordio rationalis creaturæ incipiens, ut supra dictum est, manet immobile [Dictum post c. 3, D. VI].

B) Le droit humain:

1° Ses sources:

a. Les origines [D. VII]:

Jus vero consuetudinis post naturalem legem exordium habuit, ex quo homines convenientes in unum ceperunt simul habitare; quod ex eo tempore factum creditur, ex quo Cain civitatem edificasse legitur, quod cum diluvio propter hominum raritatem fere videatur exstinctum, postea postmodum a tempore Nemroth reparatum sive potius immutatum existimatur, cum

ipse simul cum aliis alios cepit opprimere; alii sua imbecillitate eorum ditioni ceperunt esse subjecti, unde legitur de eo: « Cepit Nemroth esse robustus venatur coram Domino », id est hominum oppressor et exstinctor; quos ad turrim edificandam allexit » [Dictum post c. 3, D. VI].

Jus autem constitutionis cepit a justificationibus, quas Dominus tradidit Moisi dicens: « Si emeris servum ebreum, etc. » [Dictum init. D. VII].

b. Le fondement moral [D. VIII]:

Differt etiam jus naturæ a consuetudine et constitutione. Nam jure naturæ sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur, de quibus legitur: « Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una, etc. », verum etiam ex precedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas justissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus. Jure vero consuetudinis vel constitutionis, hoc meum est, illud vero alterius [Dictum init. D. VIII].

Dignitate vero jus naturale simpliciter prevalet consuetudini et constitutioni. Quecunque enim vel moribus recepta sunt, vel scriptis comprehensa, si naturali juri fuerint adversa, vana et irrita sunt habenda [Dictum post c. 1, D. VIII].

Liquido igitur apparet, quod consuetudo naturali juri postponitur [Dictum post c. 9, D. VIII].

Quod autem constitutio naturali juri cedat multiplici auctoritate probatur [Dictum init. D. IX].

2° Son autorité:

a. Autorité de la loi:

1) Par rapport au droit divin [D. IX]:

Cum ergo naturali jure nichil aliud precipiatur, quam quod Deus vult fieri, nichilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri; denique cum in canonica scriptura nichil aliud, quam in divinis legibus inveniatur, divine vero leges natura consistant: patet, quod quecumque divinæ voluntati, seu canonicæ scripturæ contraria probantur, eadem et naturali juri inveniuntur adversa. Unde quecumque divinæ voluntati, seu canonice scripture, seu divinis legibus postponenda censentur, eisdem naturale jus preferri oportet. Constitutiones ergo vel ecclesiasticæ vel seculares, si naturali juri contrariæ probantur, penitus sunt excludendæ [Dictum post c. 11, D. IX].

2) Par rapport au droit canon [D. X]:

Constitutiones vero principum ecclesiasticis constitutionibus non preminent, sed obsecuntur [Dictum init. D. X].

Ecce quod constitutiones principum ecclesiasticis legibus postponendæ sunt. Ubi autem evangelicis atque canonicis decretis non obviaverint, omni reverentia dignæ habeantur [Dictum post c. 6, D. X].

b. Autorité de la coutume:

1) Par rapport à la loi [D. XI]:

Quod vero legibus consuetudo cedat, Ysidorus testatur . . . [Dictum init. D. XI].

Cum vero nec sacris canonibus, nec humanis legibus consuetudo obviare monstratur, inconcussa servanda [Dictum post c. 4, D. XI].

2) Par rapport au droit divin [D. XII]:

Quod absque discretione justititæ nulli agere licet [Dictum init. D. XII].

Hoc autem de consuetudine illa intelligendum est, que vel universalis ecclesiæ usu, vel temporis prolixitate roboratur. Ceterum, si pro varietate temporum vel animorum variæ consuetudines introducantur, inventa opportunitate, resecandæ sunt potius, quam observandæ [Dictum post c. 11, D. XII].

ii. *La dispense du droit:*

A) Dispense du droit divin [D. XIII]:

Item adversus naturale jus nulla dispensatio admittitur; nisi forte duo mala ita urgeant ut alterum eorum necesse sit eligi [Dictum init. D. XIII].

Verum hoc in una eademque persona intelligitur. Ceterum an in diversis eadem dispensatio locum habeat, videlicet, ut commitamus minora, ne alii gravioribus implicentur, merito queritur [Dictum init. D. XIV].

B) Dispense du droit humain [D. XIV]:

Consuetudinis autem vel constitutionis rigor nonnumquam relaxatur [Dictum post c. 1, D. XIV].

De naturali jure et constitutione vel consuetudine hactenus disseruimus, differentiam, qua ab invicem discernuntur, assignantes; nunc ad ecclesiasticas constitutiones stilum vertamus, earumque originem et auctoritatem, prout ex libris sanctorum Patrum colligere possumus, breviter assignantes [Dictum init. D. XV].

b) Le droit ecclésiastique en particulier:

i. *Le droit conciliaire:*

A) Ses sources:

1° Communément reconnues [D. XV]:

2° Disputées [D. XVI]:

Item cum Adrianus Papa sextam sinodum recipiat cum omnibus canonibus suis, cum etiam sancta octo universalia concilia professione Romani Pontificis sint roborata, in septima autem sinodo, sive in sexto concilio, apostolorum canones sint recepti et approbati: patet, quod non sunt inter apocrifa deputandi [Dictum post c. 4, D. XVI].

Sed dubitatur de ea, an canones conscripserit, quod ex quarta actione sextæ sinodi facile absolvitur [Dictum post c. 5, D. XVI].

Ex his ergo colligitur, quod sexta sinodus bis congregata est: primo sub Constantino et nullos canones constituit; secundo sub Justiniano filio ejus, et prefatos canones promulgavit [Dictum post c. 6, D. XVI].

Quomodo ergo viginti tantum capitula in Nicena sinodo statuta dicuntur, cum septuaginta capitula (ut Athanasius scribit) in ea statuta monstrentur ? His ita respondetur: Capitula Nicenæ sinodi quedam in desuetudinem abierunt: viginti tantum in Romana ecclesia habentur [Dictum post c. 12, D. XVI].

B) Son autorité:

1° Autorité des conciles généraux [D. XVII]:

Generalia concilia quorum tempore celebrata sint, vel quorum auctoritas ceteris premineat sanctorum auctoritatibus, supra monstratum est. Auctoritas vero congregandorum conciliorum penes apostolicam sedem est [Dictum init. D. XVII].

Verum tempus ordinationis non ad ecclesias, sed ad personas refertur, sicut ex consuetudine Cardinalium sanctæ Romanæ ecclesiæ, et episcoporum uniuscujusque provinciæ evidenter apparet [9] [Dictum post c. 7, D. XVII].

2° Autorité des conciles particuliers [D. XVIII]:

Episcoporum igitur concilia, ut ex premissis apparet, sunt invalida ad diffiniendum et constituendum, non autem ad corrigendum. Sunt enim necessaria episcoporum concilia ad exortationem et correctionem, que etsi non habent vim constituendi, habent tamen auctoritatem imponendi et indicendi, quod alias statutum est et generaliter seu specialiter observari preceptum [Dictum init. D. XVIII].

Singuli vero episcoporum suis ecclesiis notificare studeant, que in conciliis statuuntur [Dictum post c. 16, D. XVIII].

ii. *Le droit des décrétales:*

A) Leur autorité par rapport au droit divin [D. XIX]:

De epistolis vero decretalibus queritur, an vim auctoritatis obtineant, cum in corpore canonum non inveniantur [Dictum post c. 1, D. XIX].

Hoc autem intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec precedentium Patrum decretis, nec evangelicis preceptis aliquid contrarium invenitur. Anastasius enim secundus favore Anastasii imperatoris, quos Acatius post sententiam in se prolatam sacerdotes vel Levitas ordinaverat, acceptis offitiis rite fungi debere decrevit [10] . . . [Dictum post c. 7, D. XIX].

Quia ergo illicite et non canonice, sed contra decreta Dei, predecessorum et successorum suorum hec rescripta dedit (ut probat Felix et Gelasius, qui Acatium ante Anastasium excommunicaverunt, et Hormisda, qui ab ipso Anastasio tertius eundem Acatium postea dampnavit), ideo ab ecclesia Romana repudiatur, et a Deo percussus fuisse legitur hoc modo . . . [Dictum post c. 8, D. XIX].

B) Leur autorité par rapport à la théologie [D. XX]:

Decretales itaque epistolæ canonibus conciliorum pari jure exequantur. Nunc autem queritur de expositoribus sacræ scripturæ, an exequentur, an subiciantur eis ? Quo enim quisque magis ratione nititur, eo majoris auc-

[9] Il s'agit ici du principe qui détermine la préséance des Pères dans les conciles. La place de ce *dictum* varie selon les manuscrits.

[10] A la lumière des *auctoritates* qui précèdent et qui établissent l'autorité irréfragable des décrets pontificaux, ce *dictum* déclare qu'elle suppose la conformité à la tradition et à la sainte Ecriture. L'opinion de Gratien sur la manière d'agir du pape Anastase II est aujourd'hui rejetée.

toritatis ejus verba esse videntur. Plurimi autem tractatorum, sicut pleniori gratia Spiritus sancti, ita ampliori scientia aliis precellentes, rationi magis adhesisse probantur. Unde nonnullorum Pontificum constitutis Augustini, Ieronimi atque aliorum tractatorum dicta videntur esse preferenda.

Sed aliud est causis terminum imponere aliud scripturas sacras diligenter exponere. Negotiis diffiniendis non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. Unde Christus dicturus Petro: « Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis, etc. » prius dedit sibi claves regni celorum: in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, vel recipiendi. Cum ergo quelibet negotia finem accipiant vel in absolutione innocentium, vel in condempnatione delinquentium, absolutio vero vel condempnatio non scientiam tantum, sed etiam potestatem presidentium desiderant: aparet, quod divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis preponuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur [Dictum init. D. XX].

Decretis ergo Romanorum Pontificum et sacris canonibus conciliorum ecclesiastica negotia, ut supra monstratum est, terminantur . . . [Dictum init. D. XXI].

Cet exposé de Gratien sur la nature du droit canonique possède le mérite d'être systématique et original.

Par son unité organique, il dépasse les passages qu'Yves de Chartres, par exemple, avait auparavant consacré au droit. Une soixantaine de textes du livre quatrième du *Décret* d'Yves se retrouvent ici, mais en des cadres nouveaux, lucides et synthétiques. La *Panormia* traitait aussi de la loi civile, de la coutume, des constitutions et canons ecclésiastiques, mais là encore il n'y avait ni commentaire ni groupement systématique. La *Concordia discordantium canonum* nous offre, elle, un système cohérent.

L'étude de Gratien est nouvelle en ce qu'elle applique la doctrine juridique à la vie de l'Église. Saint Isidore, au livre cinquième des *Étymologies,* avait composé un bref traité des lois dont les chapitres deuxième au vingt et unième sont passés dans les quatre premières distinctions du *Décret,* mais il s'était contenté de reproduire telles quelles les données du droit romain; Gratien, par ses *dicta* surtout, adapte et applique ces notions aux conditions propres à l'Église. Le *de legibus* de saint Isidore restait un traité de droit romain, tandis que les *normæ generales* de Gratien se rattachent proprement au droit canonique.

II. — LA PENSÉE DE GRATIEN.

Les vingt premières distinctions de la *Concordia* exposent, en soixante-six colonnes de l'édition Friedberg, les notions générales du droit divin, du droit humain et du droit canonique[11].

A. La pensée de Gratien sur le droit divin.

Nous exposons d'abord la doctrine du *Décret* sur le droit divin considéré en lui-même puis dans ses relations avec le droit humain.

1. *Le droit divin en lui-même.*

Le droit divin est celui « qui est contenu dans la Loi et dans l'Évangile; il nous commande de faire à autrui ce que l'on veut qu'on nous fasse et nous défend de causer à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse[12] ». Cette description s'inspire du texte évangélique, non des *Étymologies,* alléguées subséquemment et où la loi divine s'appelle *fas* et la loi humaine *jus.* Sur quoi Gratien expose que tout ce qui est *fas* vient sous le nom de loi divine ou naturelle[13]; pour lui, le droit divin et le droit naturel sont, en effet, une double appellation d'une même réalité: *quod fas est.*

Le droit naturel, ou divin, a la primauté sur les autres en raison de son origine et de sa dignité[14]. Il est premier par son origine qui coïncide avec celle de l'homme; il est premier aussi par sa dignité qui résulte de son immutabilité. Les variations superficielles que l'on trouve entre les prescriptions de l'Ancien Testament et celles du Nouveau ne touchent que des aspects liturgiques ou autres analogues; elles ne modifient point la portée morale du droit naturel qui, elle, ne change jamais[15].

2. *Le droit divin par rapport au droit humain.*

Nous trouvons aussi dans le *Décret* une doctrine sur les relations du droit divin avec le droit humain pris soit dans un sens générique

11 Il nous semble plus pratique de négliger l'ordre suivi par le *Décret* et de grouper sous les mêmes titres ses réflexions éparses.
12 Dictum init. D. I.
13 Dictum post c. 1, D. I.
14 Dictum init. D. V.
15 Dictum post c. 3, D. VI.

englobant les deux droits canonique et civil, soit dans le sens particulier de la loi ecclésiastique.

a) Par rapport au droit humain en général.

Le droit divin, tout d'abord, est *distinct* du droit humain. De droit naturel, en effet, tout est commun à tous, non seulement depuis l'avènement de l'Évangile, mais même à l'époque antérieure des philosophes; c'est par le droit humain que les biens se distinguent entre le mien et celui d'autrui [16].

Le droit divin est *supérieur* au droit humain, coutume ou constitution. Les coutumes reçues dans les mœurs, tout comme les lois écrites, sont, en effet, inutiles et invalides si elles s'opposent au droit naturel [17].

Le droit divin est le *fondement* du droit humain. Il est à la base de la loi, de telle sorte que celle-ci doit nécessairement se conformer aux lois divines telles qu'elles se retrouvent dans l'Écriture sainte [18]. Il est aussi à la base de la coutume, car celle-ci ne vaut que par sa conformité à la justice [19] prise, comme il appert des *auctoritates,* dans le sens général de vérité chrétienne. L'on doit donc considérer comme valide la coutume qui ne s'oppose ni à la foi ni aux bonnes mœurs, dès lors qu'elle est « confirmée soit par l'usage de l'Église universelle, soit par un temps prolongé [20] ».

Le droit divin *n'admet pas de dispense,* à moins que l'on ne soit en face de deux maux dont il faille nécessairement choisir l'un [21]; mais cela ne vaut que dans une même personne, car l'on ne peut commettre des délits moindres pour éviter qu'un autre n'en commette de plus graves [22].

b) Par rapport aux lois ecclésiastiques.

Gratien considère, dans la distinction dix-neuvième, les rapports du droit divin et des décrétales. Il cite d'abord divers textes établis-

16 Dictum init. D. VIII.
17 Cf. Dicta post c. 1, D. VIII; post c. 9, D. VIII; init. D. IX.
18 Cf. Dictum post c. 11, D. IX.
19 Cf. Dictum init. D. XII.
20 Dictum post c. 11, D. XII.
21 Dictum init. D. XIII.
22 Cf. Dictum init. D. XIV; c. 1, D. XIV.

sant l'autorité propre des décrets pontificaux. Portant ensuite un jugement trop sévère sur la lettre de saint Anastase II au sujet des disciples d'Acace, il conclut justement que les décisions des papes sont subordonnées au droit divin tel qu'exprimé dans l'Évangile et dans la tradition de l'Église [23].

B. La pensée de Gratien sur le droit humain en général.

Le *Décret* étudie donc le droit divin en vue surtout de son influence sur l'Église. C'est dans le même esprit qu'il considère le droit humain en ses éléments qui sont communs au droit civil et au droit ecclésiastique. Ces données génériques, fondement de la doctrine de Gratien sur le droit canonique, sont éparses dans son traité; nous les groupons ici sous un double chef: notion et éléments du droit humain.

1. *Notion du droit humain.*

Nous trouvons dans la *Concordia* une description et une division du droit.

La loi humaine s'appelle *jus,* d'après le mot *justum* [24]; ce *jus* se retrouve soit dans l'État, soit dans l'Église. Dans le premier cas, il s'appelle civil ou *forense,* dans le second, il porte le nom de canon [25].

Le droit, soit civil, soit canonique, se divise en deux espèces formelles, la loi et la coutume [26]. En effet, les mœurs populaires, si elles sont rédigées par écrit, portent le nom de lois, de constitutions ou de *jus;* si elles restent un simple usage, elles retiennent le nom de coutume, *consuetudo* [27].

En plus des règles générales, civiles ou canoniques, que sont la loi et la coutume, Gratien distingue aussi, dans les deux fors, le privilège, qui est une norme juridique privée [28], et la dispense, qui est un relâchement de la coutume ou de la loi [29].

23 Cf. Dictum post c. 7, D. XIX; post c. 8, D. XIX.
24 C. 1, D. I; c. 2, D. I.
25 Cf. Dictum init. D. III.
26 Cf. Dictum post c. 1, D. I; c. 3, D. I; c. 5, D. I.
27 Cf. Dictum post c. 5, D. I. Gratien utilise une terminologie désespérément vague, employant les mêmes mots dans un sens tantôt générique, tantôt spécifique; mais l'idée n'est pas douteuse et c'est elle que nous exposons.
28 Cf. Dictum post c. 2, D. III.
29 Cf. Dictum post c. 1, D. XIV.

2. *Éléments du droit humain.*

Gratien décrit ensuite les éléments constitutifs du droit humain: son but, ses qualités, son origine et son autorité.

Et tout d'abord, le *but* du droit. « Le rôle des lois, séculières ou ecclésiastiques, est de commander ce qu'il est nécessaire de faire et de prohiber ce qu'il est mal de faire; de permettre soit des choses licites, comme demander une récompense, soit certaines choses illicites, comme donner un *libellus* de divorce, pour prévenir des choses plus graves [30]. » En d'autres termes, « le motif de l'institution des lois est de réduire l'audace et de refréner la capacité de nuire [31] . . . »

Viennent ensuite les *qualités* du droit. Gratien écrit, d'après un texte d'Isidore de Séville : « . . . dans l'institution des lois, il faut veiller avec très grand soin à la qualité des prescriptions pour qu'elles contiennent l'honnêteté, la justice, la possibilité, la convenance, etc. [32]. »

Gratien retrace séparément l'*origine* de la coutume et de la loi. Le droit coutumier a débuté après la loi naturelle, lorsque les hommes commencèrent à habiter ensemble, c'est-à-dire à l'époque où Caïn édifia la première ville, puis, après le déluge, quand Nemrod commença à opprimer les hommes et les entraîna à construire une tour [33]. Le droit écrit apparut lorsque Dieu donna ses préceptes à Moïse [34].

Quant à l'*autorité* du droit, elle est considérée sous un double aspect, absolu et relatif.

Le droit, loi ou coutume, engendre une obligation. Au sujet de la loi, Gratien reproduit un mot de saint Augustin: « . . . après que les lois ont été portées, il ne sera plus permis de les juger, mais il faudra juger d'après elles [35] »; cette force juridique a sa source dans la promulgation, selon l'expression *Leges institutuuntur, cum promulgantur* qui a été reprise par la *Somme Théologique* et par le *Code de*

30 Dictum post c. 3, D. III.
31 Dictum init, D. IV.
32 Dictum post c. 1, X. IV.
33 Cf. Dictum post c. 3, D. VI.
34 Cf. Dictum init. D. VII.
35 Dictum post c. 2, D. IV.

droit canonique[36]. La coutume est également obligatoire dès lors que la loi ne l'infirme pas[37].

L'autorité relative du droit se considère entre ses diverses espèces, donc, entre le droit civil et le droit ecclésiastique, ainsi qu'entre la loi et la coutume.

Gratien établit que les constitutions des princes, lorsqu'elles ne s'opposent point aux préceptes évangéliques ou canoniques, réclament l'obéissance, mais qu'elles restent subordonnées aux lois de l'Église[38].

Relativement aux rapports mutuels de la loi et de la coutume, son premier principe est celui de la supériorité de la loi[39], conformément aux données du droit romain; cette théorie reste exacte dans le domaine ecclésiastique, comme il appert du canon 25 du *Code* actuel. La coutume n'en joue pas moins un grand rôle par rapport à la loi; les mœurs conformes de ses usagers la confirment tandis que leurs mœurs contraires l'abrogent[40]. Gratien illustre cet énoncé par l'exemple d'une loi, en réalité apocryphe, qu'il dit être tombée en désuétude parce qu'elle n'était point passée dans les mœurs[41]. Ainsi, la coutume *præter legem* remplace la loi, comme nous l'avons vu plus haut; la coutume *juxta legem* la confirme; la coutume *contra legem* l'abroge. C'est, fondamentalement, la doctrine thomiste[42] et la doctrine canonique actuelle[43].

C. La pensée de Gratien sur le droit canonique.

Les considérations de Gratien sur la nature du droit canonique se divisent commodément en deux parties: de la loi et de la coutume.

1. *La loi canonique.*

La première espèce du droit canonique est la loi ou constitution, dont Gratien traite d'une façon générale dans la troisième distinction

36 Dictum post c. 3, D. IV. Voir *Somme Théologique*, 1ª 2ª, q. 90, art. 4, *Sed contra; Code de droit canonique*, can. 8, § 1.
37 Cf. Dictum post c. 4, D. XI.
38 Cf. Dicta init. D. X; post c. 6, D. X.
39 Dictum init. D. XI.
40 Cf. Dictum post c. 3, D. IV.
41 Cf. Dictum post c. 6, D. IV.
42 Cf. 1ª 2ª, q. 97, art. 3, corp. et aussi, ibid., art. 2, corp. où se lit cette affirmation: « . . . ad observantiam legum plurimum valet consuetudo », que l'on peut rapprocher du *dictum* de Gratien: « Leges . . . firmantur, cum moribus utentium approbantur » (post c. 3, D. IV).
43 Cf. Canons 27-29 du Code de droit canonique.

et d'une manière plus détaillée dans les distinctions quinzième jusqu'à la vingtième.

La *Concordia* décrit comme suit les lois de l'Église: elles portent le nom de « canon » et signifient une règle, une norme du bien vivre dirigeant droitement et corrigeant ce qui est distors ou dépravé [44].

Les canons, ou lois canoniques, doivent être observés sous peine de privation de l'office [45] et se divisent en décrets pontificaux et en statuts conciliaires [46].

a) Les canons des conciles.

Gratien consacre quatre distinctions aux canons conciliaires, qu'il appelle ici statuts; les deux premières déterminent leurs sources et les dernières, leur autorité.

Le droit conciliaire se trouve avant tout dans les canons des conciles universels approuvés par le Siège apostolique. Les quinzième et seizième distinctions établissent ces sources, généralement admises, ou rejetées par certains, à l'aide d'une quinzaine de textes, dont le principal est la décrétale *de recipiendis et non recipiendis libris* attribuée au pape Gélase.

L'autorité des conciles généraux ou particuliers, est exposée dans les dix-septième et dix-huitième distinctions. La doctrine de Gratien peut se résumer comme suit: 1° l'autorité des conciles œcuméniques reconnus par l'Église est comparable à celle des Évangiles [47], elle a sa source dans la convocation par le souverain pontife [48]; 2° les conciles particuliers sont de deux sortes, les uns sont convoqués par l'autorité du souverain pontife et présidés par son légat [49], les autres relèvent uniquement des patriarches, primats ou métropolitains locaux [50] et n'ont point le pouvoir de définir et de constituer, mais seulement de faire observer ce qui est déjà imposé ou statué par ailleurs [51]. Ce principe, à tendance « romaine », ne se déduit pas des textes allé-

44 Cf. Dictum init. D. III; c. 1, D. III; c. 2, D. III.
45 Cf. Dictum post c. 6, D. IV.
46 Cf. Dictum post c. 2, D. III.
47 Cf. c. 2, D. XV.
48 Cf. Dictum init. D. XVII. Relativement à l'autorité du pape sur le concile, le *Décret* allègue ici quatre textes pseudo-isidoriens, sur un total de six.
49 Dictum post c. 2, D. III.
50 Ibid.
51 Dictum init. D. XVIII.

gués mais semble propre à Gratien; il est semblable à celui du canon 336 § 1, du *Code de droit canonique: Observantiam legum ecclesiasticarum Episcopi urgeant; nec in jure communi dispensare possunt, nisi . . .*

b) Les décrétales des papes.

La *Concordia* traite de la nature et surtout de l'autorité des documents pontificaux, soit en eux-mêmes, soit par rapport au droit divin et à la théologie.

Les écrits des souverains pontifes sont de deux sortes: soit des décrets ou lois obligatoires, soit simplement des exhortations destinées à exciter la volonté et dans lesquelles on pourrait voir les prototypes de nos encycliques modernes [52].

Les décrets des papes sont des lois et obligent « comme étant confirmées par la voix divine de Pierre lui-même [53] »; leur autorité est indépendante de leur inclusion dans les collections canoniques [54]; par ailleurs, ils sont subordonnés à la tradition catholique et aux écrits inspirés [55].

Le très important *dictum* consacré à l'autorité relative des décrétales et des écrits patristiques énonce ce principe fondamental: « . . . autre chose est de décider une cause et autre chose est d'expliquer diligemment les saintes Écritures. [. . .] Les commentateurs des divines Écritures, même s'ils dépassent les pontifes en science, ne possèdent pas cependant le sommet de leur dignité; ils viennent ainsi avant eux pour l'explication des saintes Écritures, mais ils tiennent la seconde place, à leur suite, pour décider les affaires [56]. Donc, dans le domaine de la vérité scripturaire, la science théologique l'emporte sur le droit canonique, mais dans celui du gouvernement, c'est le droit qui prévaut.

2. *La coutume canonique.*

L'enseignement de Gratien sur la coutume canonique détermine son autorité et ses conditions.

52 Cf. Dictum post c. 6, D. IV.
53 C. 2, D. XIX.
54 Dictum init. D. XIX; c. 1, D. XIX.
55 Cf. Dictum post c. 7, D. XIX.
56 Dictum init. D. XX.

Dans la distinction onzième, le *Décret* établit nettement la force d'obligation de la coutume canonique comme en font foi, par exemple, les rubriques suivantes: « Là où l'autorité manque, l'usage du peuple et les institutions des anciens doivent tenir lieu de loi [57] »; « L'Église est régie par l'autorité et la tradition générale ou spéciale [58] ». Gratien lui-même déclare: « . . . lorsqu'il est manifeste que la coutume ne s'oppose ni aux saints canons ni aux lois humaines, elle doit être intégralement observée [59]. » Ce qui doit s'entendre en ce sens que la loi civile prévaut sur la coutume civile et la loi canonique sur la coutume canonique et non point pourtant la loi civile sur la coutume canonique. La coutume est donc subordonnée à la loi qui peut la révoquer [60], et elle doit être conforme à l'esprit de l'Église qui est à Rome [61].

Mais la coutume canonique n'est légitime et ne « doit être intégralement observée » que moyennant trois conditions: elle doit être juste, ferme et raisonnable.

Elle doit être juste, car « il n'est permis à personne d'agir sans le discernement de la justice [62] ». Cette justice se prend dans le sens très général de foi catholique ou de discipline traditionnelle de l'église de Rome. Ainsi, par exemple, pour être valide, la coutume ne doit pas être réprouvée par une loi canonique, elle ne doit pas s'opposer à la foi chrétienne, elle doit être conforme aux anciennes traditions reçues des Pères, elle doit être consacrée par un long usage, elle ne doit pas s'opposer à une coutume ancienne.

En plus d'être juste ou conforme à l'esprit de l'Église, la coutume doit aussi être ferme, ou fortement établie. Elle doit être confirmée « soit par l'usage de l'Église universelle, soit par une longue période de temps [63] ». L'universalité géographique n'a pas survécu comme base nécessaire de toutes les coutumes, mais l'élément chronologique demeure encore aujourd'hui.

57 C. 7, D. XI.
58 C. 8, D. XI.
59 Dictum post c. 4, D. XI.
60 Dictum init. D. XI; c. 3, D. XII.
61 C. 10, D. XI.
62 Dictum init. D. XII.
63 Dictum post c. 11, D. XII.

La coutume doit finalement être raisonnable. « . . . Si, selon la diversité des temps et des esprits, diverses coutumes s'introduisent, elles doivent être abolies à l'occasion [64] ». Gratien appuie cette affirmation sur le texte célèbre de saint Augustin à Janvier, dans lequel le docteur condamne les pratiques, étrangères à l'Écriture, aux conciles et à l'Église universelle, qui se multiplient çà et là sans motif apparent; ces pratiques surchargent la vie chrétienne de façon onéreuse, contrairement à l'esprit de liberté que Dieu est venu substituer à la servilité de la loi ancienne. Déjà donc, même s'il n'en a pas encore l'expression, le *Décret* exige de la coutume légitime qu'elle soit *rationabilis.*

La considération des seuls *dicta* pourrait peut-être induire à croire que Gratien prise peu la coutume; mais il en va autrement lorsqu'on les complète, comme il faut le faire, par l'étude des *auctoritates.* Les textes de saint Grégoire le Grand et de saint Augustin rapportés dans la douzième distinction [65] renversent ce jugement que Gratien apparaît « peu favorable à la coutume [66] ». Sa doctrine est d'ailleurs fondamentalement identique à celle du *Code* où la coutume est subordonnée aussi à la réglementation du Saint-Siège, où elle n'est légitime qu'à la suite d'un long usage et qu'à la condition d'être *rationabilis.*

Conclusion.

A la suite de cette petite étude du traité préliminaire de la *Concordia discordantium canonum,* nous pouvons affirmer qu'elle est une œuvre remarquable pour son époque.

La logique du système nous montre en Gratien un penseur soucieux de clarifier et d'ordonner la masse indigeste des documents ecclésiastiques accumulés au cours des siècles. L'abondance de la matière traitée ajoute un nouveau mérite au *Décret,* même si elle ne suppose pas nécessairement une grande érudition ni un grand discernement des textes. L'exactitude de la doctrine dénote une mentalité juridique profonde.

64 Ibid.

65 Cc. 8 à 11, D. XII.

66 R. Wehrlé, *De la coutume dans le droit canonique,* Paris, Recueil Sirey, 1928, p. 93.

Le caractère souvent moral, plutôt que proprement légal, des sources utilisées font des *normæ generales* de Gratien un travail théologique en même temps que canonique. Il est aussi proprement ecclésiastique, en raison de l'influence peu marquée du droit romain: le droit de l'Église est le produit de l'Église, le fruit de son expérience et de sa doctrine traditionnelles, et non point un simple décalque du droit civil, comme pourrait le faire croire un regard superficiel jeté sur la période suivante, celle qui va commencer avec Bernard de Pavie.

Par son originalité, son étendue et sa sûreté doctrinale, l'ouvrage du moine camaldule constitue certes une étape remarquable dans l'étude de la nature du droit canonique.

Germain Lesage, o.m.i.,
professeur à la Faculté de Droit canonique.

La notion thomiste de la quantité

Les progrès des sciences abstraites ont merveilleusement élargi et affiné les techniques mathématiques et rendu impératives leur unification opératoire et leur synthèse philosophique. Mais s'ils ont multiplié les détails de cette double nécessité, ils n'ont rien ajouté à son caractère fondamental et permanent: le penseur contemporain comme le penseur ancien se trouvent en face des mêmes questions à résoudre. L'un comme l'autre se demandent ce qu'est la quantité, le nombre, la grandeur. L'un comme l'autre essayent de combiner les techniques relatives à ces concepts. L'un comme l'autre s'efforcent de constituer une théorie de la pensée même pour rendre compte de leurs résultats dans une synthèse totale qui reste une exigence inévitable de la sagesse humaine.

Les positions prises à cet égard par ceux qui ont posé les premiers ces problèmes passionnants, restent donc valables pour tous les temps: il s'agit d'y ramener les découvertes successives, et de les retrouver à travers les richesses accumulées dans leur perspective par le besoin de savoir excité par l'aiguillon du temps. C'est ainsi que les mathématiciens modernes occupent toujours les lignes définies par les sophistes, les platoniciens et les aristotéliciens, chaque école essayant d'affirmer l'exclusivité de ses droits à l'assentiment universel.

Nous essaierons de montrer que la tradition thomiste prolongeant l'enseignement d'Aristote sur la quantité, contient des vérités permanentes que des découvertes subséquentes ne sauraient ébranler, et qui servent au contraire à justifier celles-ci. On ne saurait reprocher aux penseurs anciens de n'avoir pas prévu les inventions modernes; pas plus qu'on ne pourrait demander à quiconque de se prononcer sur une question ou sur une science quelconque avant que l'une et l'autre ne soient arrivées à leur dernière étape. Ceci reste également vrai pour les mathématiques, qui ont un fondement et des principes rela-

tifs à ce fondement, que la pensée réflexive peut saisir sans attendre que la science arrive à son développement complet. En étudiant la pensée thomiste sur la quantité, nous nous livrons à une opération philosophique d'évaluation aisément contrôlable par rapport à la science de son temps, et dont nous pouvons comparer les implications et les intuitions aux découvertes subséquentes. Nous ajouterons même que la valeur permanente des thèses thomistes peut servir incidemment à tranquilliser les esprits sur le sens et les effets de ce qui pourrait apparaître comme une dictature universelle de la quantité dans le monde, que certains interprètent faussement comme le signe de la primauté ultime de la quantité, voire de sa réalité ontologique.

Afin de mettre la pensée thomiste sur ces points dans la perspective historique qui lui convient, nous rappellerons brièvement le sens et l'influence des thèses grecques fondamentales que nous venons de mentionner.

I. — PERSPECTIVES HISTORIQUES.

L'attitude pragmatiste remonte directement aux enseignements des sophistes grecs, en insistant sur la part de l'expérience dans l'élaboration des mathématiques. Elle n'influence pas autant leur économie interne que les deux autres écoles. L'unification technique des mathématiques, la fusion opératoire des méthodes relatives au discret et au continu, tout ce qui relève en somme du perfectionnement intime et du développement légitime des sciences abstraites, est entièrement justifiable en termes de l'expérience, de la réussite pratique de l'effort quel qu'en soit le domaine. Les mathématiques s'expliquent et se justifient par la double exigence de la priorité et de la primauté de l'expérience. Aussi les difficultés impliquées dans cette attitude sont-elles d'ordre épistémologique plutôt que d'ordre mathématique proprement dit.

Par contre, l'attitude platonicienne a profondément influencé l'organisation aussi bien que l'interprétation des sciences exactes. Pendant tout le XIXe siècle, l'ère de rigueur mathématique inaugurée par Weiertrass s'était manifestée par les tentatives fécondes, mais non point décisives, pour arithmétiser le continu. Toutes les ressources de l'analyse furent mises à contribution pour affiner les idées du nom-

bre, de la limite et des fonctions, et pour les utiliser par le moyen des séries et de l'intégration pour résoudre n'importe quel problème scientifique. Les méthodes projectives développées par Poncelet au début du siècle, restèrent en marge du mouvement général pendant toute cette époque, jusqu'à l'avènement formel de la méthode axiomatique qui a donné un prétexte de synthèse aux diverses branches des mathématiques. Mais il devenait évident dès ce moment, que la primauté du nombre caractérisant l'attitude platonicienne, ne suffisait plus pour justifier les sciences abstraites. Tout en reconnaissant les mérites et les réalisations extraordinaires des essais d'arithmétisation du continu, comme aussi la permanence et la fécondité de ces efforts pour la science, on devait chercher au-delà du nombre les éléments de l'unité des mathématiques. Or en dépassant le nombre dans toute sa généralité possible, on abandonnait le platonisme pour s'inféoder à une philosophie différente, en dépit des efforts de diverses écoles idéalistes modernes pour s'accrocher à tout prix à la tradition platonicienne.

On arrivait ainsi inévitablement à l'intuition aristotélicienne des mathématiques, qui comporte leur constructibilité au moyen d'éléments obtenus par l'abstraction de données empiriques, un dualisme ontologiquement irréductible du nombre et de la grandeur malgré leurs entrelacements pragmatiques, et la primauté de la logique pour justifier la systématisation des mathématiques en présidant aux essais pratiques de la combinaison du nombre et de la grandeur. Si Aristote enseigna l'indépendance spécifique des genres de la quantité [1] il n'avait pas les moyens techniques de développer lui-même les propriétés de chaque genre sans faire chaque fois appel à l'autre. Les pythagoriciens des diverses générations avaient certainement établi des doctrines arithmétiques centrées exclusivement sur le nombre. Mais en insistant sur la primauté de ce concept pour l'explication ontologique et pratique des manifestations de l'être, ils avaient négligé d'établir en corps de doctrine séparé les quelques vérités sur la géométrie de position que leur avaient légué les mathématiques asiatiques et les premières affirmations abstraites de Thalès concernant la géométrie nautique et ses procédés de triangulation. La combinaison initiale

[1] *Anal. Posteriora*, I, 6-7.

du nombre et de la géométrie servait trop bien les buts métaphysiques de Platon pour que ses disciples fussent encouragés à détacher la géométrie de toute préoccupation métrique.

Malgré la pauvreté de son héritage en fait de doctrines concernant exclusivement la grandeur ou le continu, Aristote n'a point hésité à poser la distinction du nombre et de la grandeur. S'il pouvait accepter sur le terrain pratique la collusion de ces deux notions, leur spécificité propre lui défendait de chercher à réduire l'une à l'autre. Il ne pouvait pas nier la valeur des résultats obtenus par ses collègues de l'Académie quand il en faisait partie, ou par les mathématiciens de son temps. Aussi n'est-il pas nécessaire que nous insistions ici sur les développements considérables des mathématiques métriques dans toutes leurs branches à travers les âges jusqu'à nos jours. Pour autant qu'ils mettent en relief le nombre et qu'ils tentent de soumettre à sa loi tant le continu abstrait que les phénomènes concrets, on pourrait dire qu'Aristote aurait approuvé ces conquêtes comme une extension de sa thèse sur la valeur de l'arithmétique et sur l'utilisation du nombre dans la science en général. Mais il ne pouvait approuver sans réserve les raisonnements approximatifs (éristiques ou autres) par lesquels les géomètres anciens voulaient résoudre les problèmes des quadratures et ceux qui impliquaient le continu et l'infini. Et il est curieux de constater que, toutes proportions gardées, les mathématiques modernes se heurtent à une foule de difficultés ou de paradoxes dans leurs remarquables essais d'arithmétisation du continu. Ce qui montre que l'intuition aristotélicienne initiale ne manquait pas de justesse et de vérité permanente.

Or voici que cette intuition, dans sa partie relative à la grandeur comme telle, se trouve confirmée aujourd'hui par le merveilleux édifice de ce qu'on pourrait appeler les *mathématiques qualitatives*, qui se sont développées en accroissant leur élan au siècle dernier, sans insister sur l'emploi du nombre. Il ne s'agit pas ici des mathématiques de la qualité comme telle, mais bien de mathématiques centrées sur la quantité en ce qu'elle a qui n'est point métrique. Les différences quantitatives ainsi découvertes ou posées, se marquent et se caractérisent par des moyens qualitatifs au lieu de moyens métriques. Nous avons vu qu'Aristote avait remarqué justement qu'on pouvait parler

de qualité en définissant les diverses espèces de nombre: en effet, il y a une distinction qualitative entre un nombre pair et un nombre impair, le pair et l'impair étant des qualités justifiables en dernière analyse dans ce cas par des combinaisons d'unités.

Il est bien d'autres cas où des différences qualitatives entre tel ou tel concept mathématique, peuvent être justifiables uniquement en termes de position, d'ordre, de combinaison ou de toute autre catégorie susceptible de faire ressortir des distinctions quantitatives de grandeur en général. La combinaison subséquente de l'analyse avec des notions et des méthodes qualitatives, ne détruit pas l'identité propre de ces dernières et l'indépendance spécifique de la grandeur par rapport au nombre, bien que ces deux espèces de quantités soient couvertes par la catégorie de la quantité comme telle. Il en est ainsi dans la géométrie projective et l'axiomatique, dans la topologie et les espaces abstraits, dans les ensembles et le transfini, dans l'algèbre moderne et la logistique. Il est évident qu'Aristote n'avait pas prévu ces développements comme tels: mais le fait reste qu'ils se placent plus naturellement dans la vision aristotélicienne de la science.

II. — THÈSES THOMISTES SUR LA QUANTITÉ.

L'attitude de saint Thomas à l'égard de la quantité s'identifie dans ses grandes lignes avec celle d'Aristote. Dans ses commentaires *In Metaphysicam* [2], le Docteur Angélique confirme la réfutation par le Stagirite des thèses pythagoriciennes et platoniciennes. Aussi ses arguments peuvent-ils être adaptés à la réfutation des thèses analogues des modernes. Dans les textes nombreux qui traitent de la quantité, saint Thomas répète souvent les formules d'Aristote en les précisant parfois, et en les développant dans le sens général de sa métaphysique. Le Docteur Angélique s'intéresse à la quantité, non seulement parce qu'elle constitue une catégorie fondamentale de l'explication du monde, mais encore parce qu'elle a été utilisée dans l'œuvre de création [3]; et c'est pourquoi nous le voyons faire des considérations sur la quantité même lorsqu'il discute de théologie. Mais dans cette étude, nous nous bornerons à ses idées sur la quantité proprement mathématique.

[2] Lib. 1 et 3.
[3] Sagesse 11, 21.

Comme Aristote, saint Thomas affirme que la quantité constitue l'objet propre des mathématiques [4] et leur sert de fondement; que les mathématiques dérivent de l'expérience [5] en dernière analyse; et que l'abstraction comporte plusieurs phases [6] pour arriver à la séparation des notions mathématiques dans l'intellect. Les connaissances mathématiques qu'il avait à sa disposition n'étaient pas plus développées que celles des Grecs. Aussi les thèses thomistes se caractérisent moins par leur extension ou leur application immédiate à des cas concrets, que par leur profondeur et leur susceptibilité de servir de justification à la philosophie mathématique dans son ensemble.

THÈSE 1. — *La quantité est ce qui divise un être en des parties distinctes ou qui donne formellement l'étendue et la divisibilité à un corps.*

Fidèle à sa méthode de partir de l'expérience et de rattacher ses réflexions à l'existence, saint Thomas parvient à l'idée de quantité en considérant les corps et en s'élevant jusqu'à leurs catégories profondes. Nous voyons ainsi dans cette thèse deux affirmations complémentaires: la première précise le nom de *quantité* dont elle constitue la définition nominale; tandis que la seconde spécifie la fonction ontologique de la quantité dont elle est la définition réelle. « *Quantitas dicitur quod est divisibile in ea quæ insunt* [7]. » Ou encore: « *Quantitas est mensura substantiæ, qualitas autem dispositio substantiæ* [8]. » La quantité doit donc être la plus rapprochée de la substance parmi les accidents [9], puisque c'est elle qui diffuse la substance. Aussi nous est-il dit: « *Quantitas sequitur substantiam ex parte materiæ*, et *qualitas ex parte formæ* [10]. » Ajoutons que la qualité se fonde sur l'existence des corps matériels, qui pose en même temps leur extension et leur pluralité: or ce sont là justement les attributs de la quantité comme telle et considérée sous son aspect *prédicamental* et non point transcendental. La quantité sera donc analysée ici en tant qu'attribuable

4 *De Trinitate*, 8. V, art. 1 et 3.

5 Voir *Summa theol.*, I^a, q. 79, a. 2; et q. 84 a. 3, 4 et 6.

6 Voir T. GREENWOOD, *La connaissance mathématique d'après saint Thomas* dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 12 (1942), p. 121*-152*.

7 *In Metaphysicam*, lib. V, lect. 15 (n° 977).

8 *Ibid.*, lib. IX, lect. 1 (n° 1768).

9 *Ibid.*, lib. V, lect. 15 (n° 983).

10 *Ibid.*, lib. V, lect. 9 (n° 892).

à un être comme une catégorie, et non point en tant que propriété essentielle de l'être en lui-même.

THÈSE 2. — *La quantité est un accident réel, mais distinct de la substance corporelle.*

La quantité existe réellement: ce n'est pas une invention de l'esprit, un simple concept servant à l'économie de la pensée pour faciliter sa représentation et son explication des choses. Il est entendu qu'elle n'existe pas séparément dans la réalité, mais bien dans les choses mêmes auxquelles elle est intimement unie sans se confondre avec elles: « *Quantitas vero, quæ extensionem substantiæ attribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens* [11]. » Notre esprit l'atteint et l'étudie séparément par le procédé de l'abstraction, qui la porte d'une certaine manière dans notre intelligence sans l'enlever pour cela des choses qui ne sauraient exister sans elle. Il ne faut donc pas considérer la quantité comme une catégorie de la pensée exclusivement ou comme une manière d'être de notre esprit qui s'en sert pour organiser ses intuitions, comme le prétend l'idéalisme kantien. Par contre, si la quantité est dans les choses, on ne doit pas non plus l'identifier avec elles, comme le font l'idéalisme cartésien et certaines écoles contemporaines. En somme, la difficulté d'expliquer et d'organiser la matière sans la quantité, n'est pas une raison pour les confondre ensemble.

A ce sujet, les textes de saint Thomas sont aussi clairs que nombreux. « *Quantitas accidens est* [12] », dit-il, ou encore « *Quantitas enim manifestum est quod non est substantia* [13]. » Ces affirmations catégoriques sont d'autant plus significatives qu'elles permettent d'éviter les contradictions et les difficultés nombreuses que comporterait l'identification de la quantité avec la substance. On sait que le cartésianisme, l'idéalisme et le nominalisme proposent justement cette identification sous une forme ou une autre. Or la séparation de ces deux réalités est si effective que saint Thomas nous dit: « *Remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est* [14]. » L'abstraction de la quantité n'élimine donc pas la substance; mais elle rend celle-ci indivisible,

11 Thèse X des 24 thèses thomistes.
12 *Commentaires sur la Physique d'Aristote*, I, lect. 3, 1.
13 *Commentaires sur la Métaphysique d'Aristote*, lib. 7, lect. 2.
14 *Summa Contra Gentiles*, IV, 65.

puisque la thèse précédente affirmait justement que l'effet premier de la quantité est de rendre la substance divisible. Rappelons pour mémoire la profonde application qui est faite à l'eucharistie[15] de cette thèse thomiste.

THÈSE 3. — *L'effet premier et formel de la quantité est l'extension de la substance actuelle par rapport à elle-même. Et l'effet second et formel de la quantité est la divisibilité, la mesurabilité, l'impénétrabilité et l'ordination par rapport au lieu externe.*

En développant les thèses précédentes, on s'aperçoit que la substance matérielle n'a point formellement de parties avant qu'elle reçoive la quantité. Cet accident donne donc à la substance des parties internes ordonnées par rapport au tout, et ensuite il la situe et la mesure par rapport aux objets qui l'entourent. Comme le dit saint Thomas: « *Partes non possunt esse in substantia, nisi præintelligatur divisibilitas quæ consequitur quantitatem, quæ sine corporeitate non est*[16]. » On voit donc pourquoi la quantité se distingue de la substance tout en l'informant de propriétés fondamentales. Or c'est ce double effet de la quantité qui sert de fondement aux recherches mathématiques et qui permet d'affirmer que ces recherches n'affectent pas la nature de la substance: l'esprit peut s'y livrer en les séparant de celle-ci et en les considérant indépendamment de toute application actuelle ou pratique.

THÈSE 4. — *La quantité informe les êtres selon leur nature propre.*

Les effets de la quantité sur la substance ne sont pas arbitraires. Malgré la séparation ou la distinction de ces deux modes de la réalité, il ne faut pas croire que la quantité informe ou quitte la substance au hasard. Il est vrai qu'on peut affecter une substance quantifiée par des interventions mécaniques ou autres. Mais en tant qu'une substance est quantifiée, la quantité qui l'affecte est elle-même l'effet d'une causalité profonde. « *Etsi materia prima, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cujuslibet imaginabilis. Cum enim quantitates determinatæ et omnia alia accidentia secundum exigentiam formæ materiæ recipiant . . . Oportet quod materia prima ad nullam quan-*

15 *Summa Theol.* III^a, q. 77, 1 et 2.
16 *Super Libris Sententiarum*, I, disp. 3, q. 1, a. 1.

titatem sit in potentia[17]. » Il y a donc un certain rapport dans le plan de la création entre la substance et la quantité des êtres. Et c'est en vertu de ce rapport que l'esprit humain essaie de déterminer les détails quantitatifs des êtres et de leurs mouvements. Mais qu'on n'aille pas dire qu'en découvrant ces détails avec une approximation convenable et utile, on pénètre par là même la nature profonde des êtres dans leur essence même. Tout en permettant donc d'améliorer les descriptions quantitatives des êtres en eux-mêmes ou en mouvement, cette thèse atténue la tyrannie de la quantité que certains déplorent dans les récentes interprétations philosophiques des sciences de l'univers. On voit par là que cette thèse confirme et précise davantage celles qui la précèdent, tout en encourageant les échelons successifs des découvertes scientifiques.

THÈSE 5. — *La quantité se divise naturellement et indépendamment de l'esprit, en quantité continue et en quantité discrète, aussi bien dans l'ordre matériel que dans l'ordre idéal.*

La quantité est de deux sortes, et la différence entre ces deux sortes de quantités est irréductible: ce n'est point une distinction de convenance ou arbitraire. La différence entre le continu et le discret convient d'ailleurs à l'indétermination première de la matière et à son information par les essences. Elle correspond aussi à la tradition empirique et rationnelle qui a toujours traité séparément ces deux sortes de quantités, même s'il s'était manifesté de bonne heure une certaine tendance à les unir parfois pour des buts pratiques ou pour les exigences philosophiques de certains penseurs. Comme il ne s'est trouvé personne pour nier cette distinction en fait, nous trouvons inutile d'insister davantage sur cette thèse générale, d'autant plus qu'elle se trouve précisée par celles qui suivent immédiatement.

THÈSE 6. — *La quantité discrète ou nombre est une multitude mesurée par la répétition de l'unité.*

Avec cette définition, nous atteignons le point de départ d'un système mathématique. La préparation de cette définition a servi à poser des jalons philosophiques à l'interprétation des concepts et des méthodes mathématiques. Les textes de saint Thomas sur la nature du nombre sont nombreux et se ramènent tous à cette définition: *numerus*

[17] *Super Libris Sententiarum*, II, disp. 30, q. 2, a. 1.

est pluralitas extensorum mensurata per unum. Plus précisément, saint Thomas nous dit: « *De ratione unius est quod sit mensura. Et hoc maxime proprium est in quantitate*[18]. » Ou encore: « *Numerus nil aliud est quam pluralitas et multitudo mensurabilis uno*[19]. » Les idées de mesure et de pluralité sont facilement comprises. La pluralité ou la multitude est la conception de plusieurs êtres véritables ou imaginaires en tant qu'ils sont plusieurs: si l'on veut, c'est la perception confuse du nombre qui ne sera clairement conçu qu'avec la prise de conscience de la définition donnée. Comme saint Thomas le dit: « *Multitudo est quod est divisibile secundum potentiam in partes non continuas*[20]. » Et plus précisément quant à son rapport au nombre, il nous définit la pluralité: « *Multitudo absoluta sive pluralitas, quæ opponitur uni quod convertitur cum ente, est quasi genus numeri*[21]. » Mais la multitude comme telle ne s'oppose pas au peu[22] et n'est point déterminée par un genre supérieur[23]: elle représente le concept de plusieurs sans aucune détermination numérique. Quant à la mesure, elle est définie d'une manière générale comme: « *Mensura nil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur*[24]. » C'est une propriété de l'unité, qui n'est point divisible en tant que telle[25]. En d'autres termes, c'est un concept entier comme tel qui permet la connaissance des choses quantifiées.

On a remarqué deux particularités dans la définition thomiste du nombre. La première est l'identité des parties du nombre; et la seconde est la répétition de l'unité. L'identité des parties est nécessaire pour garder la spécificité du nombre. « *Numerus est unus specie per seipsum, inquantum ultima unitas ejus dat numero speciem et unitatem*[26]. » Ou encore « *Quorumlibet numerorum est una mensura communis, scilicet unitas; quæ aliquoties sumpta reddit quemlibet numerum*[27]. » Cette identité des parties est également nécessaire pour maintenir l'unité du nombre comme tel.

18 *In Metaphysicam*, lib. X, lect. 2 (n° 1960).
19 *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2090).
20 *Ibid.*, lib. V, lect. 15 (n° 978).
21 *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2090).
22 *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2096).
23 *Ibid.*, lib. X, lect. 8 (n° 2091).
24 *Ibid.*, lib. V, lect. 8 (n° 872).
25 *Ibid.*, lib. X, lect. 2 (n° 1937).
26 *Ibid.*, lib. VIII, lect. 3 (n° 1725).
27 *Ibid.*, lib. V, lect. 17 (n° 1020).

La répétition de l'unité, par ailleurs, est une opération mentale qui marque la *construction* du nombre. Car ce dernier n'est pas donné comme tel dans l'expérience: il exige aussi une double abstraction; et c'est justement dans la seconde opération que l'esprit *construit* le nombre véritablement. Saint Thomas est suffisamment clair à ce sujet. « *Numerus non est unitates, sed est aliquid compositum ex eis, quæ non sunt in numero actu sed potentia*[28]. » La *composition* du nombre au moyen d'unités ne peut qu'être une construction, même si saint Thomas n'a pas utilisé cette expression: celle-ci devient plus suggestive quand on considère les espèces diverses de nombres connus maintenant, ce qui n'était pas le cas au moyen âge où l'on n'employait qu'une espèce de nombres, à savoir ceux qui étaient formés par la série naturelle.

En effet, l'état actuel de la science comporte de nombreuses espèces de nombres qui sont toutes inventées ou construites par l'esprit. Les nombres négatifs, les nombres imaginaires, les nombres idéaux, les nombres transfinis, pour ne citer que quelques-unes de ces espèces, ne sont pas actuellement dans la réalité, pas plus qu'ils ne sont innés dans l'esprit. Si l'intelligence en tire les éléments de l'expérience en dernière analyse, elle ne les présente comme tels qu'en les *composant* avec des unités bien définies qualitativement: c'est dire qu'ils sont *construits*, et avec eux toutes les mathématiques. Nous insistons sur le caractère *qualitatif* des unités choisies pour former une espèce particulière de nombres: car c'est bien cette qualité qui diversifie les espèces et qui donne à chacune d'elles des propriétés distinctes. Mais quelles que soient ces propriétés, il faut noter que le processus de la répétition est le même dans tous les cas. On peut donc dire que l'interprétation des diverses espèces de nombres peut toujours se faire en fonction de l'intuition première d'Aristote et de saint Thomas, qui a été concrétisée par la définition générale qu'ils ont donnée de cet important concept.

THÈSE 7. — *La quantité continue ou grandeur est une multitude dont les parties se touchent pour former un tout: ces parties ne sont donc pas distinctes en acte, mais seulement en puissance.*

[28] *Ibid.*, lib. VII, lect. 13 (n° 1588).

La grandeur est un accident extensif de la substance corporelle aussi bien que de l'être mathématique. Pour les corps naturels, la continuité est complète ou non, selon que toutes leurs parties se touchent ou non. Mais pour les êtres mathématiques, on peut toujours concevoir cette continuité parfaite, et attribuer ainsi une existence idéale aux grandeurs conçues selon l'épistémologie traditionnelle. Selon saint Thomas: « *Continuum dicitur id, cujus est secundum se unus motus tantum* [29]. » A la suite d'Aristote, le Docteur Angélique définit donc le continu par le mouvement et non par la coalescence des termes; mais celle-ci est impliquée ou découle de cette définition.

Il est facile de concevoir que la continuité est plus étroitement le propre des grandeurs géométriques, surtout si l'on considère celles-ci comme le résultat d'un mouvement imaginaire. Or dans les figures géométriques, comme dans toutes les autres grandeurs possibles, il est évident que toutes leurs parties ne sont pas perçues comme distinctes, sans une opération supplémentaire qui les divise en leur donnant des termes propres. C'est ce que saint Thomas nous dit en termes généraux. « *Partes autem alicujus homogenei continui ante divisionem non habent esse actu sed potentia* [30]. » Il est donc clair qu'on peut toujours actualiser les éléments (points ou autres) d'une figure continue en divisant celle-ci par des termes précis. Nous pouvons ajouter que cette actualisation ne rompt pas nécessairement la continuité: en mathématiques, il suffit de poser l'actualisation d'éléments potentiels pour bien préciser ceux-ci, sans qu'il soit nécessaire de les enlever à l'ensemble où ils sont immergés, surtout si c'est par rapport à cet ensemble que leurs propriétés sont précisées ou mises en valeur.

Il est intéressant de signaler le mode de génération du continu par Aristote et saint Thomas: l'un et l'autre ne pensent pas à obtenir le continu en mettant bout à bout des quantités discontinues. Car cette manière de procéder serait trop semblable à la formation du nombre par la répétition de l'unité. De plus, elle pourrait laisser dans l'imagination l'actualité des termes que l'on voudrait confondre

29 *Ibid.*, lib. V, lect. 7 (n° 852).
30 *Super Libris Sententiarum*, IV, disp. 10, q. 1, a. 1.

pour obtenir le continu. Ces difficultés disparaissent en utilisant le mouvement: car alors la grandeur est obtenue d'un coup, si l'on peut dire, sans s'arrêter à ses parties possibles qu'on pourrait actualiser par la suite. De plus, le mouvement est un mode plus général que la simple répétition qui implique des éléments distincts. Cela n'est pas à dire, cependant, que le continu ne puisse pas être construit différemment: en mathématiques surtout, les méthodes analytiques nous donnent des moyens intéressants. Mais il n'en reste pas moins que ces moyens appuient trop sur l'utilisation du nombre — ce qui est admissible d'après la tradition aristotélico-thomiste comme nous le verrons bientôt, et par conséquent sur des éléments discrets. Le mouvement idéal employé en mathématiques est préférable tant en général que dans le cas des mathématiques qualitatives où il n'est pas question de nombre. Il suffit, par exemple, en géométrie projective ou en topologie: dans ces sciences, l'actualisation des éléments se fait qualitativement par des incidences, des congruences, des connexions et d'autres opérations qualitatives semblables. On se rend compte que cette conception est plus large et plus juste que celle de Platon et des analystes modernes qui veulent tout ramener à la caractérisation numérique, alors que celle-ci n'est qu'accessoire pour une large partie des mathématiques modernes.

Thèse 8. — *Le nombre est le fondement de toute mesure du continu.*

Cette thèse importante est clairement indiquée par saint Thomas dans le texte suivant: « *Omnis mensuratio, quæ est in quantitatibus continuis, aliquo modo derivatur a numero. Et ideo relationes quæ sunt secundum quantitatem continuam etiam attriuntur numero* [31]. » Il est évident que si l'on veut *mesurer* une grandeur, on doit la rapporter à une certaine unité et vérifier le *nombre* qui indique ce rapport: de cette manière on peut déterminer et connaître la quantité mesurable. Malgré la différence de nature entre la grandeur et le nombre, rien n'empêche de rechercher leurs rapports, même si l'on ne saurait exiger une détermination absolue en raison de la différence spécifique entre ces deux termes. Ce qu'Aristote dénonçait, c'était la prétention d'assimiler la grandeur et le nombre d'une manière

[31] *In Metaphysicam*, lib. V, lect. 17 (n° 1007).

permanente et *de droit.* Mais rien ne s'oppose à tenter *en fait* cette assimilation pour des besoins précis. Mais comme il nous est dit, dans cette opération, la primauté reste au nombre: car un ensemble numérique a ses parties discrètes *en acte* ce qui est nécessaire pour l'actualisation d'un rapport de mesure. Tandis que la caractéristique du continu est d'avoir ses parties *en puissance,* ce qui ne donne pas un moyen actuel de mesurer.

Mais saint Thomas se garde bien d'affirmer que le nombre puisse rendre compte exactement et adéquatement du continu. On remarquera que la dérivation du continu se fait *aliquo modo* du nombre, et non point naturellement ou par un mode déterminé. Il reste donc une certaine indétermination dans cette dérivation, laquelle résulte de la différence spécifique du nombre et de la grandeur, mais qui ne préjuge pas d'une assimilation possible dans certains cas, ce qui est permissible par le genre qui les recouvre tous deux. Cette expression *aliquo modo* prise avec tout le texte qu'elle colore, justifie en quelque sorte aussi les efforts des anciens pour résoudre des quadratures, et permet avant la lettre l'application de l'arithmétique et de ses généralisations à la géométrie. Les méthodes de l'analyse, avec la théorie des nombres irrationnels et complexes, la doctrine des séries, les procédés approximatifs d'évaluation des grandeurs pour en citer quelques-unes, s'expliquent et se légitiment en fonction de ce texte thomiste d'allure pragmatique et pourtant d'une nécessité inéluctable pour les mathématiques.

Nous pouvons ajouter qu'à la suite d'Aristote dont il commente la doctrine, saint Thomas sait préciser le caractère approximatif ou tout au moins très peu satisfaisant parfois, de l'application du nombre au continu. Il nous dit en effet: « *Circa mensuræ rationes quædam consideranda: primo, non omnis mensura est quid unum numero, et secundo, mensura est homogenea mensurato*[32]. » Ainsi donc, toute mesure ne s'identifie pas avec un nombre; et cette mesure est homogène à la chose mesurée: s'il s'agit de grandeur, la mesure réalisée avec des nombres reste ordonnée à la grandeur et non point au nombre qui n'est ici qu'un moyen. Si la grandeur n'est pas strictement arithmétisable, l'excédent irrationnel est bien de la nature de la grandeur qu'il

[32] *Ibid.*, lib. X, lect. 2 (n° 1950).

s'agissait de mesurer, et non point de la nature du nombre, puisque le nombre ne l'informe pas. Par conséquent, toute la mesure est de la nature de la grandeur, quand elle s'applique à cette espèce de quantité. Mais il va sans dire, que la mesure est numérique quand elle est appliquée à un ensemble de nombres. C'est ainsi que saint Thomas complète sa pensée par ce texte: « *Mensura secundum quamdam similitudinem quomodo transferatur* [33] », ce qui confirme le caractère pragmatique de l'application du nombre à la grandeur.

THÈSE 9. — *La quantité mathématique est divisible indéfiniment, mais sans qu'il y ait un infini mathématique en acte.*

Sans avoir à rappeler les thèses d'Aristote sur l'infini, avec leurs applications à la réalité physique, nous nous bornerons à dire que saint Thomas pose cette thèse en la complétant par une opposition entre l'infini mathématique et physique. « *Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur* [34]. » La quantité mathématique est donc indéfiniment divisible, tandis que la quantité physique ne l'est pas. Mais cette division indéfinie n'implique pas l'existence d'un infini en mathématiques: au contraire, il n'y a pas d'indivisibles en mathématiques. Et ici, saint Thomas appuie le Lycée sans réserve contre l'Académie. La division (ou la multiplication) indéfinie doit s'entendre dans le sens d'une vaste potentialité dont on actualise certains éléments en opérant la division (ou la multiplication).

Du moment que les parties du continu comme celles du discret sont en puissance dans la grandeur et dans le nombre, la division (ou la multiplication) ne s'opère que dans la potentialité. Comme celle-ci est inépuisable de par sa nature, il n'y aura jamais une division dernière, donc il n'y aura jamais un infini en acte. En d'autres termes, l'indétermination même de la matière intelligible où l'esprit évoque les mathématiques, permet la division indéfinie de la quantité mathématique. D'autre part, comme la pensée met une forme à tout être mathématique, cet être est par là même fini en acte et ne peut jamais être infini en acte. Du moment que l'infini mathématique est une potentialité, il y aurait une contradiction en affirmant une potentialité

33 *Ibid.*, lib. X, lect. 2 (n° 1956).
34 *De Potentia*, q. IV, a. 1 ad 5.

en acte. En droit comme en fait, la constructibilité des mathématiques modernes confirme cette thèse aristotélico-thomiste. Les querelles entre finitistes et formalistes peuvent se dissoudre facilement en face de la vérité philosophique, en appliquant à leurs thèses les considérations techniques permises par l'épistémologie traditionnelle.

THÈSE 10. — *Les limites du continu sont des modes réels du continu et non pas des êtres de raison ou des êtres réels.*

L'imposition d'une limite est nécessaire pour saisir et mesurer ou caractériser le continu. Cette limite n'est pas essentiellement différente du continu qu'elle détermine, puisqu'elle est une actualisation d'éléments qui se trouvent en puissance dans le continu. Elle est donc réelle par rapport à ce continu, dont on peut dire qu'elle est un mode. Dans ces conditions, elle ne saurait être un être de raison; car elle n'est pas imaginée ou conçue de toutes pièces par l'intellect. Même si l'esprit peut construire ou styliser cette limite, cette opération se fait sur des éléments qui ne dépendent pas de l'esprit, puisqu'ils se trouvent en puissance dans le continu. D'autre part, cette limite n'est pas un être réel, puisqu'elle n'existe pas comme telle dans la réalité: elle qualifie ou précise un objet quantifié extensivement. C'est donc à l'objet qu'appartient la réalité. La catégorie de quantification et la limite qu'on lui reconnaît ne peuvent être, par conséquent, que des modes réels de cet objet.

C'est pourquoi on peut toujours retrouver dans la réalité sensible les concepts et les systèmes mathématiques que l'esprit forme sur les données de l'expérience selon son activité propre et la finalité qu'il peut viser. En étendant ces considérations à l'espace mathématique, on s'aperçoit néanmoins que saint Thomas en fait un être de raison ayant son fondement dans les choses *(fundamentaliter in re, sed formaliter in intellectu).* Mais c'est que l'espace mathématique n'est pas une limite des corps et ne doit donc pas être confondu avec l'extension des corps: il est imaginaire, indéfini et entièrement construit par l'esprit pour servir de cadre à ses opérations avec les figures et leurs représentations analogiques. C'est pourquoi on doit le considérer comme un être de raison.

III. — CONCLUSION

SUR LA CONSTRUCTIBILITÉ MATHÉMATIQUE.

Les thèses que nous venons de présenter et d'expliquer sur la notion thomiste de quantité, montrent suffisamment le sens véritable et l'utilisation effective de cette catégorie importante. Nous voudrions compléter nos considérations en précisant le rôle de la quantité dans l'élaboration des mathématiques en système. Ce problème est intimement lié à celui de la connaissance mathématique: si la quantité en tant que catégorie se trouve atteinte par l'abstraction, peut-on dire aussi que les mathématiques qui en émanent sont également le résultat de l'abstraction ? La question est importante; car le mathématicien moderne *construit* les mathématiques plutôt qu'il ne les *abstrait* du monde sensible. Il s'agirait donc de déterminer le sentiment exact du Docteur Angélique sur ce point.

Dans le domaine de la connaissance mathématique, saint Thomas suit encore la pensée d'Aristote, en développant davantage ses implications. Ce n'est pas uniquement en raison du caractère particulier de la démonstration de ses propositions, que la science des nombres et de l'étendue possède un plus grand degré de certitude; mais bien en raison du mode d'appréhension des notions et des principes de cette science. En effet, dans l'acte de la connaissance, l'intellect abstrait les espèces intelligibles des images, d'une part, en tant qu'il considère la nature des choses en général et en dehors de leurs conditions individuelles; et d'autre part, il laisse persister cette nature dans les images, du moment qu'il ne peut saisir les choses dont il abstrait les espèces intelligibles qu'en se tournant vers ces images [35]. L'opération de l'abstraction ainsi conçue élève les notions mathématiques à la dignité d'universaux pour ainsi dire parfaits, qui peuvent former la matière d'une vraie science. L'espèce intelligible est donc, par rapport à l'intellect, ce par quoi l'intellect connaît et non point ce qu'il connaît, si ce n'est d'une manière secondaire; car ce que l'intellect connaît essentiellement c'est la chose même dont l'espèce intelligible est la ressemblance.

[35] *Summa theol.* I^a, q. 85, a. 1 ad 5.

Mais en ce qui concerne plus spécialement le mode de connaissance des objets mathématiques, l'intellection ne se produit pas à la suite de l'impression que les images font sur l'intellect, puisque les concepts mathématiques sont le plus souvent entièrement différents des images des choses sensibles. L'acte de connaissance se produit donc par une seconde abstraction. Ici, c'est le cas pour notre intellect de reconnaître la nécessité d'abstraire des images « *Anima non potest intelligere sine phantasmata* [36]. » Pour les concepts mathématiques particulièrement, saint Thomas ajoute: « *Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in specibus sensibilibus secundum esse; tam illa duæ ducuntur per abstractionem, scilicet mathematica quam naturalia, quæ sunt habitus et passiones sensibilium* [37]. » On voit donc dans quel sens les objets mathématiques sont séparés des choses sensibles.

Mais une précision reste à faire: cette séparation met-elle, en face des choses, une idée qui leur est identique dans ses formes ou contours ? Le cercle ou l'ellipse vus par l'imagination et définis par l'intelligence avec précision, ont-ils une contrepartie identique dans les choses ? Il serait difficile de dire qu'Aristote ou saint Thomas ont pu enseigner l'actualité de cette identité: car le simple bon sens nous montre que la plupart des formes rondes ne sont pas des cercles parfaits, et que la plupart des formes droites ne sont pas des euclidiennes parfaites. Certes, le cercle et l'ellipse, comme la droite et la sphère, peuvent bien être vus par l'imagination dans les choses où elles se trouvent en puissance: alors le travail d'abstraction consiste à les actualiser d'après la manière régulière. Mais si, au lieu de voir ces figures parfaites en quelque sorte dans les choses, on veut tout simplement abstraire la forme ou les contours actuels de certains objets qui apparaissent ronds ou droits, il est entendu que l'intellect agent doit faire du même coup une double opération pour aboutir au cercle ou à la droite: il doit simplifier ou styliser tout en abstrayant; il doit *construire* en abstrayant; il doit redresser ou ajuster des formes ou des contours approximativement droits ou ronds, pour avoir la droite ou la circonférence parfaite comme résultats de l'abstraction.

[36] *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 12 (n° 772).
[37] *Comm. De Anima*, lib. III, lect. 12 (n° 791).

Même si cette opération de construire n'est pas mentionnée comme telle et clairement dans les textes, elle est certainement impliquée dans les conditions de l'abstraction et dans l'existence du décalage qu'il y a entre les données empiriques et les *hypothèses* du mathématicien. Car en somme, une hypothèse ne donne pas une existence « assertorique » ou même pragmatique à la chose: mais simplement une existence problématique, même si elle exprime le seul étalon connu de référence quantitative. D'autre part, la *simplification* que requiert la théorie aristotélico-thomiste dans le procédé de l'abstraction, revient en somme à une vraie *construction* quand il s'agit des mathématiques, ou si l'on veut des objets atteints au second degré de l'abstraction. La concentration et la séparation subséquentes requises par l'abstraction, comportent un certain *choix*, puisqu'elles doivent laisser de côté certains modes ou attributs de la réalité considérée par l'intelligence. L'esprit choisit ainsi des propriétés qu'il juge assez générales et susceptibles d'être réunies et fondues en un seul concept, pour servir en quelque sorte d'hypostases aux images individuelles et différenciées qui lui viennent directement de l'expérience.

En effet, on ne doit pas oublier la triple opération de l'intellect agent dans le processus de l'abstraction: il rend l'image intelligible; il la rend donc plus simple, puisqu'il lui enlève la matière individuante et diversifiante; il ne la reproduit pas telle quelle dans son individualité; il la change enfin d'une certaine manière; de sorte qu'on peut parler d'une véritable construction, surtout quand on pense à la liberté relative de l'imagination créatrice travaillant sur une simple matière intelligible au second palier de l'abstraction. En second lieu, l'intellect aboutit ainsi au concept, donc à une renaissance de l'image dans l'esprit avec un double bond, si l'on peut dire, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une abstraction au premier degré: or c'est dans ce deuxième rebondissement que se fait la simplification qui équivaut à une construction effective. Et dans la troisième opération, l'intellect se replie sur lui-même, connaît son acte, et peut acquérir de nouvelles idées par analyse et synthèse: on voit bien que dans cette dernière phase, la composition de nouvelles idées équivaut ouvertement à de véritables constructions. Du moment que l'esprit n'est tenu ici que par une nécessité logique liant les relations primitives une fois acqui-

ses à d'autres termes créés pour satisfaire aux relations nouvelles qui s'appuient sur les premières, il est clair qu'il construit les hypothèses qui soutendent les nouveaux concepts. Or, pour autant que ceux-ci conservent de loin des éléments primitivement tirés de l'expérience, on peut toujours s'attendre à les voir par l'imagination en puissance dans les choses. Libre alors à l'intellect de les en tirer plus directement par la séparation ordinaire qui confirme l'abstraction.

Enfin, la construction peut être comprise dans l'abstraction par composition et division, où l'on peut envisager des formes qui se trouvent ou non réalisées dans des sujets, et qui peuvent être pensées séparément en elles-mêmes. Du moment que la forme ou le concept ainsi obtenu n'est pas tenu d'être nécessairement réalisé dans des sujets, il est évident que l'esprit *construit* cette forme ou ce concept à l'occasion des données empiriques. Dans le cas d'une construction mathématique, il est clair qu'elle peut être *vue* ensuite dans les choses, puisque c'est une potentialité qui ne gêne pas l'essence propre de ces choses. Là où le problème devient intéressant, c'est quand il s'agit de construire des concepts mathématiques qui peuvent épouser aussi intimement que possible soit les contours des choses tels qu'ils nous apparaissent, soit les traces des mouvements des corps tels qu'ils nous apparaissent. Pour satisfaire aux besoins hypothético-déductifs et en tenant compte de la restriction de leurs connaissances et de leurs besoins scientifiques, les anciens avaient établi un corps unique de géométrie et un système numérique fondamental qui suffisaient à leurs méditations et à leurs besoins pratiques. Mais ils savaient bien que ce système numérique, comme cette géométrie, ne s'identifiait pas complètement avec les choses, puisque dans la description mathématique des phénomènes, les anciens avaient pour mot d'ordre de *sauver les apparences,* ce qui n'aurait pas été nécessaire s'ils avaient cru à l'adéquation de leurs mathématiques et des mouvements réels.

Mais qu'on n'aille pas croire que la construction des concepts implique une attitude pragmatique de la science. Car elle n'est pas faite de toutes pièces pour une vérification ou une utilisation expérimentale, laquelle sanctionnerait son succès ou son insuccès. Cette construction est faite au moyen de données empiriques et au moyen de relations logiques qui maintiennent ensemble la nécessité des choses

et le parallélisme entre l'esprit et l'ordre dans l'univers. Elle s'organise et s'affirme de la même manière que toute autre connaissance, avec cette différence qu'elle aboutit à un second degré d'abstraction où la confirmation du concept lui est donné par la raison même et non point par les choses. Puisque nous avons affaire ici à une abstraction au second degré, il est juste d'admettre à ce palier des caractères permis par sa nature et convenant à l'originalité des opérations intellectuelles. D'ailleurs, c'est en raison de ces caractères que la philosophie traditionnelle reconnaît à la certitude mathématique cette même nécessité hypothétique que demandent les mathématiques modernes.

Thomas Greenwood,
professeur à l'Université de Montréal.

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

ROBERT MORENCY, s.j. — *L'Union de Grâce selon saint Thomas.* Montréal, L'Immaculée-Conception, 1950. In-8, 287 p. (Studia Collegii Maximi Immaculatæ Conceptionis, n° VIII.)

La théologie connaît actuellement un renouveau remarquable. On en voit une preuve, entre autres, dans le traitement réservé aux questions fondamentales de la vie chrétienne. La théologie de la grâce s'est libérée consciemment des disputes interminables et passablement stériles autour de la prédestination et de la motion divines, pour se concentrer avec un sens plus vif de la foi, sur le mystère de la divinisation du chrétien. Depuis l'encyclique *Mystici Corporis*, plusieurs études scripturaires, patristiques et spéculatives ont voulu jeter de la lumière sur le problème de l'union au Christ et à Dieu. Le P. Morency a eu l'excellente idée de nous faire connaître la pensée de saint Thomas concernant l'union à Dieu par la grâce.

L'auteur se limite aux œuvres de saint Thomas, pour lesquelles il n'envisage d'ailleurs pas le problème d'une évolution possible. Il laisse également de côté les différentes interprétations postérieures, qu'il se contente d'indiquer brièvement. Il n'a pas voulu s'en inspirer, voulant suivre les lignes essentielles que saint Thomas lui-même aurait tracées.

Pour connaître « le mode précis selon lequel le juste est uni à Dieu ici-bas, par la grâce habituelle » (p. 30), l'auteur étudie successivement cette union dans ses deux directions: l'union de Dieu à l'âme et l'union de l'âme à Dieu. Division très claire que saint Thomas ne pourrait désapprouver.

Après avoir rappelé la doctrine commune sur la présence spéciale de Dieu dans l'âme juste par la grâce, l'auteur propose quatre aspects de cette union de Dieu à l'âme: inhabitation, mission, dilection et adoption. Mais la réflexion théologique s'intéresse davantage à l'union de l'âme à Dieu; ce problème occupe donc la partie la plus importante de l'ouvrage. C'est conforme à la position de saint Thomas.

Les divers modes impliqués dans cette union de grâce sont ramenés à quatre: passion, assimilation, finalisation et opération. L'union de passion se fonde sur la relation réelle de la créature à Dieu, cette créature étant ici la grâce sanctifiante, terme de l'opération divine trinitaire. L'auteur rencontre ici l'opinion négative du P. Gardeil. A propos de l'union de similitude, il est question des rapports spéciaux avec les Personnes divines; l'auteur commente avec prudence quelques textes de saint Thomas, capables d'orienter les théologiens contemporains sur un terrain où l'on peut facilement apporter plus de bonne volonté que de lumières. La finalisation n'est pas autre chose que l'attrait suave vers Dieu, que doit éprouver toute âme en état de grâce; elle conduit à l'union d'opération. Celle-ci est « la modalité la plus spécifique de cette union » (p. 171-172, n. 4), ce que dom Chambat n'a pas voulu admettre. On nous donne ici une analyse

étendue et perspicace d'après la psychologie thomiste, des deux éléments de cette union, la connaissance affective et la charité pénétrante. Parlant de l'union à Dieu par la connaissance, le P. Morency estime que Dieu, objet de la vision intuitive, est déjà pour l'âme juste objet de connaissance habituelle. Cette « paradoxale conclusion » qu'on croit « pouvoir affirmer » (p. 228), est bien assez neuve et sans doute peu fondée. Elle perd déjà beaucoup de son poids quand on la réduit à une « aptitude virtuelle et non point actuelle ici-bas » (ibid.). En mettant au point la notion de connaissance habituelle et les rapports ontologiques entre la grâce et la gloire, on finirait peut-être par s'entendre et, qui sait ? par renoncer. On conviendra du moins qu'une aptitude virtuelle ne pèse pas lourd et qu'un état de grâce, d'où est exclue la connaissance actuelle d'un objet particulier, n'est guère plus avancé avec la connaissance habituelle de ce même objet. Dès lors aussi l'union habituelle par l'amour aura à s'appuyer sur une autre connaissance plus réelle.

L'ouvrage se termine par une vue synthétique sur les rapports des différentes unions entre elles et conclut que l'union d'opération est la raison d'être des autres unions: « synthèse supérieure » aux positions de dom Chambat et du P. Gardeil.

Quiconque veut connaître la pensée de saint Thomas aura tout avantage à lire l'étude sobre et solide du P. Morency.

Gijzegem (Belgique).

A. Cossement, o.m.i.

* * *

Juniperus B. Carol, o.f.m. — *De Corredemptione Beatæ Virginis Mariæ.* Disquisitio positiva. Civitas Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1950. 25 cm., 643 p. (Franciscan Institute Publications, Theology Series, No. 1).

Ce travail se présente comme une étude de théologie positive sur la doctrine de la corédemption. L'A. précise brièvement (p. 45-47) qu'il entendra par « corédemption » la coopération immédiate de Marie à la rédemption objective: non pas, donc, la coopération à la distribution des grâces, non pas non plus la seule coopération éloignée par la Maternité divine. On veut donc chercher « absque præjudicio » (p. 53) si la doctrine de la corédemption ainsi entendue, repose sur un vrai et solide fondement scripturaire ou du moins traditionnel.

Après un chapitre préliminaire sur le double principe d'association et de rétroversion dans l'économie rédemptrice (p. 57-70), trois parties exposent successivement l'argument d'Écriture sainte (p. 73-121), de Tradition (p. 125-505), puis de magistère ecclésiastique (p. 509-619). De son examen critique des textes, l'A. conclut que cette doctrine de la corédemption est contenue « formaliter implicite » dans les saintes Lettres (p. 120-121); qu'on en trouve des indices, insuffisants toutefois, chez les Pères (p. 150), puis qu'elle s'explicite de plus en plus chez les écrivains catholiques à partir surtout du XIe siècle (p. 620); enfin, qu'elle est amplement corroborée par les déclarations des souverains pontifes, de Léon XIII à Pie XII (moins nettement, toutefois, dans les documents de Pie X) (p. 538-539), ainsi que par celles de nombreux évêques contemporains, de toutes les parties du monde (p. 621).

Un premier mérite, et très appréciable, de cet ouvrage, c'est son abondante documentation. En plus d'une bibliographie substantielle, bien que volontairement réduite (p. 8-42), en plus aussi de nombreuses références sur les questions discutées, l'A. nous présente les témoignages de près de trois cents théologiens ou

écrivains catholiques, du IXe au XIXe siècle, ainsi que les principaux documents des souverains pontifes et des évêques de ces derniers temps. Sans doute se rend-il bien compte que le recueil n'est pas complet: bien des documents « in latebris bibliothecarum tranquille dormiunt in somno pacis ! » (p. 53) ; mais ce qu'il a patiemment et judicieusement recueilli forme déjà une mine fort précieuse de témoignages sur le sujet; et c'est un apport dont tous les mariologues lui seront reconnaissants. Ajoutons que l'index des auteurs (p. 625-639) permet de se retrouver facilement dans cette abondante compilation.

Nous ne saurions entreprendre ici l'examen détaillé des textes que l'A. apporte ni des conclusions qu'il en tire. Pour nous borner à quelques remarques générales, notons d'abord que la partie scripturaire ne semble pas de tout point satisfaisante. On y souhaiterait moins de polémique et plus de recherche objective et désintéressée; on y souhaiterait surtout plus de rigueur dans l'interprétation du texte sacré. Le seul passage analysé est Gen. 3, 15, éclairé par 1 Cor. 15, 21-22 et Rom. 5, 12-21, ainsi que par la bulle *Ineffabilis Deus.* A supposer qu'il soit vraiment légitime, comme il le semble bien, de voir dans ce texte l'annonce de la pleine victoire de la Vierge, unie à son Fils, sur le démon, il reste qu'on n'en peut tirer les déterminations précises de ce triomphe. Sans doute rien, dans ce passage, ne s'oppose à une coopération immédiate à la Rédemption objective; mais rien non plus n'exige une telle coopération, puisque la seule victoire personnelle de Marie, par l'Immaculée Conception et l'Assomption corporelle, suffirait déjà à rendre raison des termes employés par l'écrivain sacré. Si, de fait, le triomphe de Marie comporte davantage, ce n'est pas dans Gen. 3, 15 que nous le trouverons, mais dans d'autres documents de la Révélation.

L'interprétation des Pères, heureusement, est conduite avec plus de rigueur scientifique, et sa conclusion tempère à bon droit des affirmations trop généreuses de théologiens pressés: « Salvo meliori judicio, ad solidam demonstrationem doctrinæ de *immediata* Virginis Beatissimæ cooperatione ad *objectivum* Redemptionis nostræ opus, non sufficiunt testimonia Patrum ab auctoribus hucusque prolata » (p. 150), puisque tous ces témoignages restent susceptibles de s'entendre de la seule coopération éloignée, ou encore, de la coopération à la distribution des grâces.

L'examen de la tradition post-patristique constitue, naturellement, la partie de beaucoup la plus considérable de l'ouvrage. Les nombreux témoignages sont d'abord présentés dans leur ordre chronologique, en quatre chapitres (Moyen-âge, XVIIe siècle, XVIIIe siècle, XIXe siècle), puis un bref chapitre de synthèse (p. 480-505) donne une bonne vue d'ensemble des résultats recueillis, et permet de retracer les origines et le développement de l'affirmation explicite des divers aspects de la corédemption.

Dans l'analyse des documents pontificaux, nous retrouvons des textes bien connus pour la plupart, mais que l'A. sait généralement exploiter avec justesse. Enfin, les témoignages des évêques forment un ensemble impressionnant aussi bien par sa variété que par la netteté de maintes affirmations importantes.

C'est donc dire que le R. P. Carol a fait œuvre à la fois fort utile et fort méritoire, et l'on peut espérer que l'étude théologique et cet important et épineux problème de mariologie en tirera grand profit.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

* * *

CLAUDE SCHAHL, o.f.m. — *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique,* Paris, Les Éditions franciscaines, 1948. 25 cm., 160 p.

La thèse du R. P. s'ouvre par une introduction dans laquelle il nous indique les « éléments du problème » ou, plus justement, un aperçu scripturaire sur les fins du mariage. Une première partie étudie ensuite les données de la théologie ancienne, c'est-à-dire de saint Augustin et de la tradition qu'il a inspirée, d'Abélard et d'Hugues de Saint-Victor; une deuxième partie continue la même étude chez Gratien, Pierre Lombard et les premiers scolastiques au XIIe siècle; enfin la troisième partie expose la doctrine des théologiens des écoles dominicaine et franciscaine au XIIIe siècle avec saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin d'une part et saint Bonaventure et Duns Scot de l'autre.

C'est une étude historique très intéressante. Malgré sa concision, elle se recommande par la clarté de l'exposition. De façon générale, sauf le cas de saint Thomas, la doctrine des auteurs y est fidèlement proposée. Cependant l'atmosphère dans laquelle elle y est présentée en fausse parfois un peu, croyons-nous, la vraie signification. Si l'*Avant-Propos* explique que la décision du Saint-Office en date du 29 mars 1944, a réaffirmé la doctrine traditionnelle sur les fins du mariage que de récentes publications menaçaient de bouleverser, il reste pourtant que tout le long de la thèse, on sent la préoccupation, inconsciente peut-être, de l'auteur à vouloir mettre sur un pied d'égalité fin primaire et fin secondaire du mariage. Tout son exposé tend, en effet, à accentuer l'aspect « consortium » du mariage d'une façon qui nous fait penser immédiatement au Dr Doms, surtout quand on considère les références uniquement louangeuses qu'il a à l'ouvrage de ce dernier. Ainsi, à titre d'exemple, le R. P. croira que Pierre Lombard met « sur un pied d'égalité la fin procréatrice et le but médicinal du mariage » et conclura de là que sa conception des fins du mariage est « plus proche de la psychologie humaine que le cadre un peu trop schématique de saint Augustin » (p. 69).

Enfin, après tant et de si pénétrantes études sur la doctrine du mariage selon saint Thomas, publiées avant son ouvrage, on s'étonne de cette conclusion de l'auteur par laquelle il entend juger la doctrine thomiste du mariage: « . . . le Docteur Angélique a surtout vu les finalités de l'union conjugale à travers la philosophie aristotélicienne, qui n'envisage strictement que l'aspect social de la vie sexuelle. Par suite, presque toutes les réalités proprement individuelles, en particulier le bienfait de la société des époux, sont laissés de côté par le docteur angélique. De là aussi une conception du mariage d'où sont absentes les légitimes exigences de l'amour humain. A la lumière des progrès réalisés par ses prédécesseurs, force est d'admettre que le docteur angélique, loin de faire avancer la doctrine matrimoniale, en marque pour le moins un arrêt » (p. 120). Une étude plus objective et plus approfondie de la doctrine de saint Thomas aurait conduit l'auteur à une toute autre conclusion !

Roland OSTIGUY, o.m.i.

* * *

Table des matières

Section spéciale

ANNÉE 1952

Articles de fond

PAGES

BELLEMARE (R.), o.m.i. — *Verbum Caro* ..... 73 *-83 *

CROTEAU (J.), o.m.i. — *« Humani Generis » et l'existentialisme* ..... 151 *-172 *

DEMAN (T.), o.p. — *Le concours de la connaissance à la vertu* ..... 84 *-103 *

GREENWOOD (T.). — *La notion thomiste de la quantité* ..... 228 *-248 *

LECUYER (J.), c.s.sp. — *Le sacerdoce chrétien selon saint Ambroise* ..... 104 *-126 *

LESAGE (G.), o.m.i. — *Le « Décret de Gratien » et la nature du droit canonique* ..... 207 *-227 *

PAGANO (S.), o.m.i. — *Évolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la Controverse de Louvain (1587-1588)* ..... 129 *-150 *

RÉTIF (A.), s.j. — *L'œuvre missionnaire, jugement de Dieu* ..... 5 *-22 *

SALGADO (J.-M.), o.m.i. — *La méthode d'interprétation du droit, en usage chez les canonistes, des origines à Urbain II* ..... 23 *-35 *

STROBEL (A.), o.m.i. — *Chronique biblique. Ancien Testament* ..... 172 *-186 *, 193 *-206 *

STROÏCK (C.), o.m.i. — *Les derniers ouvrages de Mgr Grabmann* ..... 36 *-66 *

Bibliographie

Comptes rendus bibliographiques

PAGES

Actas del primer congreso nacional de filosofia, Mendoza, Argentina, Marzo 30. (Gaston Carrière, o.m.i.) ..... 190 *

« *Bulletin thomiste* » *(Nouveau départ du).* — (Th. D.) 67 *-68 *

A History of Philosophical Systems. (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 72 *

AUGUSTIN (Saint). — *La Foi chrétienne.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 69 *

— *Les Révisions.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 70 *

BURROWS (M.). — *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery.* Vol. I. *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary.* Vol. II. *Plates and Transcription of the Manual of Discipline.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 176 *-181 *

CAROL (Juniperus B.), o.f.m. — *De Corredemptione Beatæ Virginis Mariæ.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) ..... 250 *-251 *

CERFAUX (L.). — *Le Christ dans la Théologie de saint Paul.* (Jacques Gervais, o.m.i.) ..... 187 *-189 *

CEUPPENS (C. F.), o.p. — *Quæstiones selectæ ex epistulis S. Pauli.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 127 *

CIPROTTI (Pio). — *Observaciones al texto del Codex Juris Canonici.* (Germain Lesage, o.m.i.) ..... 128 *

DELESALLE (Jacques). — *Liberté et Valeur.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 191 *-192 *

DEMAN (Thomas), o.p. — *Aux Origines de la Théologie morale.* (Eugène Marcotte, o.m.i.) ..... 127 *-128 *

PAGES

DUPONT (Dom Jacques). — *Essais sur la Christologie de saint Jean.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 187 *

Festschrift Alfred Bertholet zum 80. (Albert Strobel, o.m.i.) 200 *-203 *

GRABMANN (Martin). — *Das Seelenleben des geiligen Thomas von Aquin.* 39 *-40 *

— *Die theol. Erkenntnis — und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « in Bœthium de Trinitate ».* 43 *-54 *

— *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistristrische Untersuchung un Einfuehrung. 3 stark erweiterte Auflage.* 55 *-66 *

— *Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele.* 40 *-43 *

— *Thomas von Aquin. Persoenlichkeit und Gedankenwelt.* 38 *-39 *

KAHLE (P.). — *Die hebräischen Handschriften aus der Höle.* (Albert Strobel, o.m.i.) 181 *-184 *

MARÉCHAL (Joseph), s.j. — *Précis d'Histoire de la Philosophie.* Tome I. *De la Renaissance à Kant.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 128 *

MORENCY (Robert), s.j. — *L'Union de Grâce selon saint Thomas.* (A. Cossement, o.m.i.) 249 *-250 *

MOORTGART (A.) und SCHARFF (A.). — *Aegypten und Vorderasien im Altertum.* (Albert Strobel, o.m.i.) 205 *-206 *

MURA (E.) — *L'Humanité vivifiante du Christ.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) 68 *-69 *

PRITCHARD (J. B.), éd. — *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament.* (Albert Strobel, o.m.i.) 203 *-205 *

PROCKSCH (Otto). — *Theologie des Alten Testaments.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 194 *-200 *

RENOIRTE (Fernand). — *Cosmology.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 71 *-72 *

SABATIER (Petrus). — *Vetus Latina Die Reste des altlateinschen Bibel.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 184 *-186 *

SCHAHL (Claude), o.f.m. — *La Doctrine des Fins du Mariage dans la Théologie scolastique.* (Roland Ostiguy, o.m.i.) ..... 252 *

SCHARFF (A.) und MOORTGART (A.). — *Aegypten und Vorderasien im Altertum.* (Albert Strobel, o.m.i.) .. 205 *-206 *

SCHILDENBERGER (Joh.), o.s.b. — *Vom Geheimniss des Gotteswortes.* (Albert Strobel, o.m.i.) ..... 172 *-176 *

Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici internationalis Romæ Anno sancto MCML celebrati. (Gaston Carrière, o.m.i.) .. 190 *-191 *

SCIACCA (Michele F.). — *L'Existence de Dieu.* (Henri Saint-Denis, o.m.i.) ..... 70 *-71 *

SIWECK (Paul), s.j. — *The Philosophy of Evil.* (Jacques Croteau, o.m.i.) ..... 71 *

VLAMING (Th. M.). — *Prælectiones Juris Matrimonii ad normam C.I.C.* (Louis-Ph. Vézina, o.m.i.) ..... 189 *-190 *

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.